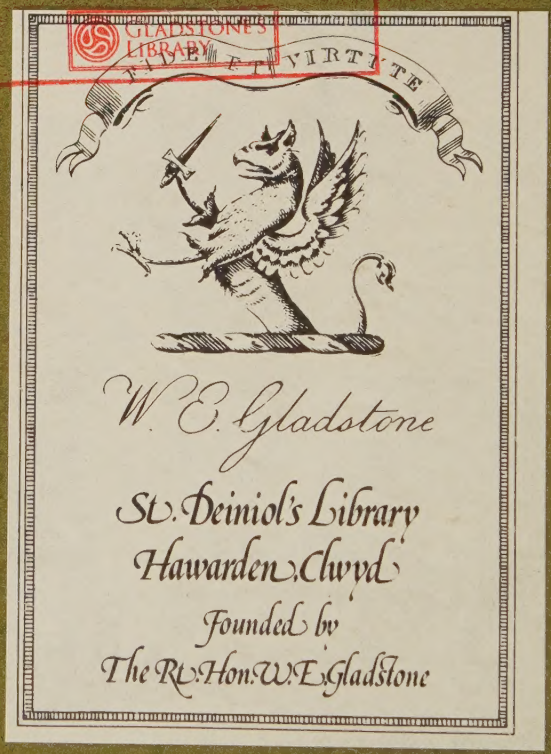
LIFSON & GOLDER,
ELLERS & STATIONERS,
CHESTER.

Cancelled from
Gladstone's Library
- 1 MAY 2023


GLADSTONE'S
LIBRARY

W. E. Gladstone

St. Deiniol's Library
Hawarden, Clwyd

Founded by
The Rt. Hon. W. E. Gladstone

Antiquities (Biblical)
Jews (Antiquities)

A
11
M

10 f 6 C antiquities (Biblical)

BEITRÄGE ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT
HERAUSGEGEBEN VON RUDOLF KITTEL
HEFT 1

25644

STUDIEN
ZUR
HEBRÄISCHEN ARCHÄOLOGIE
UND RELIGIONSGESCHICHTE

VON

RUDOLF KITTEL
PROFESSOR IN LEIPZIG

I. DER HEILIGE FELS AUF DEM MORIA UND SEINE ALTÄRE
II. DER PRIMITIVE FELSALTAR UND SEINE GOTTHEIT
III. DER SCHLANGENSTEIN IM KIDRONTAL BEI JERUSALEM
IV. DIE KESSELWAGEN DES SALOMONISCHEN TEMPELS

MIT 44 ABBILDUNGEN

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1908

In Leinwand gebundene Exemplare vorrätig

R946

STUDIEN

ZUR

HEBRÄISCHEN ARCHÄOLOGIE

UND RELIGIONSGESCHICHTE

VON

RUDOLF KITTEL
PROFESSOR IN LEIPZIG

VIER ABHANDLUNGEN
MIT 44 ABBILDUNGEN

Cancelled from
Gladstone's Library
- 1 MAY 2023
GLADSTONE'S LIBRARY

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1908

38664

BEITRÄGE

ZUR

WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

HERAUSGEGEBEN

VON

RUDOLF KITTEL

HEFT 1

Druck von August Pries in Leipzig.

ZUR EINFÜHRUNG.

Die „Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament“ sind als ein Sammelpunkt größerer und kleinerer Monographien zur alttestamentlichen Wissenschaft gedacht, den letzteren Begriff im weitesten Sinne gefaßt. Was also irgend über die Literatur, Geschichte, Geographie, Archäologie, Kultur, Religion und Moral des Volkes Israel oder des vorchristlichen Judentums in wissenschaftlicher Form Aufschluß zu geben bestimmt ist, mag hier eine Stätte finden.

Die Sammlung wird in der Form von selbständigen zwanglosen Heften erscheinen.

Als zweites Heft der „Beiträge“ erscheint in Kürze: Ezechielstudien von Lic. Joh. Herrmann.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/studienzurhebrai0000rudo

MEINER TAPFEREN WANDERGENOSSIN

ZUR ERINNERUNG AN DEN TAG DER HEIMKEHR

DEN VORABEND UNSERER SILBERHOCHZEIT

VORWORT.

In betreff der Abhandlung I bitte ich meine Leser, vor allen Dingen das auf S. 12 unten und S. 13 oben sowie auf S. 15 unten Gesagte zu berücksichtigen. Ich wiederhole auch hier, daß eine Untersuchung wie die in Abhandlung I vorgelegte eigentlich nur in Jerusalem selbst gemacht werden kann. Ich betrachte daher die Abhandlung in manchen Partien nicht als Abschluß der Untersuchungen über den Gegenstand, sondern nur als Grundlage für sie. Immerhin glaube ich, bei aller Verbesserungsbedürftigkeit mancher meiner Angaben auch hier dasjenige geleistet zu haben, was man unter den obwaltenden Umständen von jemand verlangen kann, der eine solche Grundlage liefern will. Am liebsten hätte ich den auf Grund meiner Notizen und Skizzen gefertigten Text einiger Abschnitte samt den Zeichnungen nach Jerusalem geschickt mit der Bitte um allseitige Nachprüfung — hätte ich jemand gewußt, dem ich die umständliche und zugleich ernste Sachkunde heischende Aufgabe während der Hochsommer- und Herbstzeit hätte zumuten dürfen. — Ich kann nur hoffen, daß bei allen Mängeln im einzelnen, die dem freundlichen Leser so wenig wie dem gestrengen Rezensenten verborgen bleiben werden, die Abhandlung doch als ein nützlicher, die weitere Arbeit anregender Beitrag zur Wissenschaft vom Heiligen Lande und seiner Geschichte erfunden werde.

In Abhandlung II wird man ein Thema angeregt finden, über das noch so gut wie nicht gehandelt ist. Man ist über Gedanken und Andeutungen nicht hinausgekommen. Die Altertumswissenschaft hatte im letzten Jahrzehnt reichlich zu tun, das Material selbst herzuschaffen. Nun der Spaten seine Schuldigkeit getan hat, muß aber notwendig die Verarbeitung ihm auf dem Fuße folgen — selbst auf die Gefahr hin, im Lauf der Zeit da und dort durch den Fortgang der Grabungen selbst eines andern belehrt zu werden. Vor allem wird man sich der hier, soweit ich sehe, zum erstenmal versuchten ein-

gehenderen religionsgeschichtlich-theologischen Würdigung des Gegenstandes nicht auf die Dauer entziehen dürfen.

Die Abhandlung III (erstmals gedruckt als Leipziger Universitätsprogramm zum 31. Okt. 1907) bitte ich als eine anspruchslose kleine Studie hinzunehmen, die, wie sie selbst mehrfach betont, in betreff des Hauptpunktes keinerlei Gewißheit, sondern lediglich eine mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit verbundene Vermutung darzubieten beabsichtigt.

Für die vierte Studie endlich (Abh. IV) habe ich den Tod der zwei vornehmsten Leser, die ich bei ihrer Abfassung vor Augen hatte, zu beklagen. Seit Jahren glaubte ich Stade eine Antwort auf die ZAW XXI mir gewidmeten Ausführungen schuldig zu sein. Natürlich konnte sie nicht anders ausfallen als in Form einer vollkommen neuen und allseitigen Durcharbeitung des ungewöhnlich schwierigen und verwickelten Gegenstandes. Doch ließ die mich Jahre lang bis an die äußerste Grenze menschlicher Leistungsfähigkeit in Anspruch nehmende Arbeit an der Biblia Hebraica mir bis vor kurzem schlechterdings keine Möglichkeit hiezu offen. Nun die Arbeit hinausgeht, trifft sie den nicht mehr unter den Lebenden, dessen reiches Wissen und dessen ausgeprägte Persönlichkeit auch die von ihm als Gegner Behandelten nicht anders als mit Trauer in unserer Wissenschaft missen werden. — Der andere, den ich mir als Leser dachte, ist Furtwängler. Ihn hat ein jähes Geschick fern der Heimat und mitten aus dem Dienst an der Wissenschaft am selben Tage weggerafft, an dem ich ihn brieflich um freundliche Überlassung der Abbildung 31 gebeten hatte.

Einige Bemerkungen und Nachweise, die ich der Güte des Herrn I. I. Kahan danke, sind mit [K.] bezeichnet. — Eine gewisse Unregelmäßigkeit in der Umschrift semitischer Namen bitte ich zu entschuldigen. Dem Setzer zuliebe habe ich öfter, nachdem die richtige Form mitgeteilt war, im Verlaufe die übliche Schreibung beibehalten. Bei bekannten biblischen Namen ergibt sich die landläufige Schreibung ohnehin vielfach von selbst.

Leipzig, Ende Oktober 1907. **Kittel.**

INHALT.

I. Der heilige Fels auf dem Moria. Seine Geschichte und seine Altäre.

Seite

1. Der Ḥaram und die innere Terrasse 1
2. Der Fels selbst 12
3. Geschichte des Felsen. Der Islam und die Kreuzfahrer . . 24
4. Fortsetzuug. Der Fels von Titus bis Justinian 33
5. Der Fels in der Urzeit 37
6. David 44
7. Salomo. Ahas. Ezechiel 50
8. Das babylonische Exil 67
9. Serubbabel 72
10. Die Zeit der Chronik 75
11. Herodes der Große 79

Beilage zu Abhandlung I. Die wichtigsten arabischen Quellenzeugnisse über den hl. Fels 86

II. Der primitive Felsaltar und seine Gottheit.

1. Gideon 97
2. Manoah 104
3. Das Blut 108
4. Der Schlachtstein 110
5. Die Gottesidee in Kanaan 114
6. Die Gestalt des Altars. Der Schalenstein. Die Maṣṣebe . . 118
7. Forts. Heilige Felsplatten an geschichtlich wichtigen Orten . 131
8. Der Brandopferaltar 146

III. Der Schlangenstein im Kidrontal bei Jerusalem.

1. Salomo und Adonia 159
2. Der Ort der Zusammenkunft 160
3. Der Hiobsbrunnen 164
4. Brunnen und Quelle 169

Seite
5. Der Schlangenstein 171
6. Die Drachenquelle 178
7. Der Fels Zaḥwele 180

IV. Die Kesselwagen des salomonischen Tempels.

1. Das Kunstwerk des Glaukos 189
2. Die Fundstücke von Kreta 192
3. Die cyprischen Kultusgeräte 196
4. Die salomonischen Geräte 199
5. Kommentar zu 1 Kön 7 27-37 205
   a) Die Höhe der Gestühle 205
   b) Leisten und Sprossen 208
   c) Die Ornamentik 218
   d) Räder. Füße. Schulterstücke 222
   e) Zylinder und Kessel 225
   f) Einheitlichkeit des Berichtes 226
   g) Noch einmal die Schlußleisten und die Räder 230
   h) Ein Parallelbericht 231
   i) Die Tafeln 233
6. Verwendbarkeit und Bestimmung . . . . . 236—242

VERZEICHNIS DER ABBILDUNGEN.

Seite
1. Der Ḥaram von Nordosten nach Schick, Die Stiftshütte etc. 1896, S. 239 5
2. Der hl. Fels von Süden nach Photogr. der amerik. Kolonie in Jerus. 13
3. Der hl. Fels von Norden nach Photogr. des Dr. Schick in Jerus. 15
4. Der hl. Fels u. seine Altäre. Grundriß vom Verf. 17
5. Dasselbe. Querschnitt vom Verf. 18
6. Siegelzylinder aus Bêtseân im Besitz des Verf. 43
7. Der Altarentwurf Ezechiels vom Verf. 54
8. Der Altar der Mischna „ „ 81
9. Kiborienaltar von Trau nach Photogr. 94
10. Altar von S. Lorenzo in Rom nach Photogr. 95
11. Der Felsaltar von Sar'a nach ZDPV 1897 (X) Taf. III. IV . . 105
12. Derselbe Querschnitt 107
13. Der Opferstein von Marmîta desgl. 120

Seite

14. Der Opferplatz von Marmīta 122
15. Maṣṣeba von Ta'anach nach Sellin, Tell Ta'anek 1904 S. 83 . 126
16. „ „ Megiddo „ MuN 1905 S. 5 128
17. „ „ Gezer „ Vincent, Canaan S. 113 129
18. Maṣṣebenreihe von Gezer nach Photogr. von Dr. G. Rothstein, Berlin-Friedenau 132
19. Skizze derselben nach Vincent, Canaan S. 114 133
20. Felsaltar von Ta'anach nach Sellin a. a. O. S. 34 134
21. Derselbe nach Photogr. von Prof. Sellin, Wien 135
22. Kultusstätte von Miṣpa vom Verf. 137
23. „ „ Gibeon „ „ 140
24. „ „ Megiddo „ „ 143
25. Stein vom Berg Sijāgha „ „ 145
26. Der große Altar von Ba'albek nach Photogr. des Verf. . . . 147
27. Derselbe „ „ „ „ . . . 148
28. Der Altar von Petra nach Curtiss, Ursem. Relig. S. 314 . . . 150
29. Derselbe „ „ „ „ „ 315 . . . 151
30. Der Hiobsbrunnen nach Photogr. des Verf. 163
31. Waschende Frauen im Siloateich „ „ „ „ 167
32. Der Hiobsbrunnen mit Schlangenstein „ „ „ „ 172
33. Der Schlangenstein „ „ „ „ 173
34. Schlangenidol aus Petra nach A. Jeremias, Das Alte Test. etc². S. 458 175
35. Der Fels Zaḥwele nach Photogr. des Verf. . . 182
36. Derselbe „ „ „ „ . . 183
37. Eingang zur Marienquelle (Gihon) „ „ „ „ . . 187
38. Fundstücke von Kreta nach Halbherr und Orsi Mus. Ital. II (1888) Taf. XI. 194
39. Gerät von Larnaka nach Furtwängler, Sitzber. der Münch. Ak. d. W. 1899, 411 197
40. Gerät von Enkomi nach Furtwängler, Sitzber. der Münch. Ak. d. W. 1899, 414 198
41. Relief vom Titusbogen in Rom nach Jeremias a. a. O. 449 . . 212
42. Assyrischer Feldbaldachin nach Puchstein, Ionische Säule 1907, S. 31 220
43. Stier mit Rosette nach ARW VII S. 125 221
44. Der Kesselwagen Salomos nach Angabe des Verf. gezeichnet von Elly Schmidt, München 237

ABKÜRZUNGEN.

ARW = Archiv für Religionswissenschaft.
BHK = Biblia Hebraica ed. Kittel.
JRAS = Journal of Royal Asiatic Society.
MuN = Mitteilungen u. Nachrichten des D. Paläst. Ver.
PEF = Palestine Exploration Fund.
PRE = Realencyclopädie für protest. Theol. u. Kirche.
Rec(ueil) = Rec. des Historiens des Croisades.
ZAW = Zeitschr. f. d. Alttestam. Wissensch.
ZDPV = Zeitschr. d. Deutsch. Paläst. Vereins.
Die Sigla 𝔊𝔐𝔖 usw. sind die in Biblia Hebr. ed. Kittel angewandten.

BERICHTIGUNG.

Auf S. 3 Z. 12 v. unt. lies Ostseite statt Westseite.

I. Der heilige Fels auf dem Moria. Seine Geschichte und seine Altäre.

Es ist bekannt, daß der heutige Felsendom, *Ḳubbet es-Ṣachra,* auf dem *Ḥaram esch-Schcrīf* in Jerusalem, sich über einem stattlichen, heute noch sichtbaren Felsen wölbt. Dieser heilige Fels scheint zu allen Zeiten den höchsten Punkt, somit den eigentlichen Gipfel des Hügels, auf dem er steht, gebildet zu haben. Heute ragt er um 1—2 m, an der höchsten Stelle etwa 1,70 m, an der niedrigsten 0,30 m, über seine Umgebung empor, während die Fläche des Ḥaram im allgemeinen tiefer liegt und nur gegen das Nordende der großen Terrasse, die der Ḥaram bildet, hin sich wieder erhebt. Diese nördliche Erhebung des Terrains kann aber hier nicht in Frage kommen, daher für uns außer Betracht bleiben.

1. Der Ḥaram und die innere Terrasse.

Es darf nun angenommen werden, daß in diesem Punkte sich der Ḥaram im Laufe der Zeit nicht wesentlich geändert hat. Die große Plattform mag wohl gelegentlich neu mit Steinplatten belegt worden sein[1]. Ebenso sind natürlich die Umfassungsmauern, und besonders ihre Zinnen, des öfteren ausgebessert und teilweise erneuert worden[2]. Aber die Fläche selbst scheint seit den Tagen des Herodes keine sehr wesent-

1) Noch Tobler hat die äußere Plattform mit Gras bewachsen gesehen (1845). Noch früher war sie zeitweilig mit Olivenbäumen bestanden. Einzelne Bäume finden sich heute noch; ebenso einzelne Stellen mit Graswuchs. Aber schon um der vielen Zisternen willen, muß sie schon in früher Zeit mit Steinfließen belegt gewesen sein; s. z. B. Joseph. Bell. Jud. V, 5, 2 (der von einem kostbaren Mosaikpflaster weiß).

2) Vgl. z. B. über das goldene Tor Robinson Palästina II, S. 79.

liche Veränderung erfahren zu haben. Nicht einmal die starke Abstufung, die sich innerhalb des Ḥaram geltend macht, insofern der innere Bezirk des Ganzen um teilweise etwa 20 Stufen, also etwa 4 m, höher liegt als das Übrige, wird jungen Datums sein. Es ist nichts darüber bekannt, daß zugleich mit der Errichtung des Felsendoms eine innere Terrasse hergestellt worden sei. Was aber etwa zwischen den Tagen der Zerstörung des Tempels durch Titus und der Errichtung des Felsendoms durch ʿAbd el-Melik mit dem Felsen bezw. seiner Umgebung vorgenommen worden ist, hat jedenfalls, das darf mit hoher Zuversicht angenommen werden, nicht dazu geführt. so durchgreifende Veränderungen mit der Gesamtanlage der Tempelarea vorzunehmen, wie sie die Errichtung einer zweiten inneren Terrasse voraussetzen würde.

Es käme hier vor allem in Betracht der Umstand, daß Kaiser Hadrian[1] an der Stelle des ehemaligen Tempels der Juden ein Jupiterheiligtum und seine eigene Bildsäule errichtete, die Hieronymus noch gesehen haben will. Auch kann daran gedacht werden, daß Julian der Abtrünnige etwa 200 Jahre nachher die Juden ermuntert haben soll, ihren alten Tempel wieder aufzubauen. Es kann aber schon um deswillen zu nicht viel mehr als den ersten Anfängen eines solchen Unternehmens gekommen sein, weil das Erste, was hätte in dieser Richtung getan werden müssen, natürlich die Beseitigung der dem heiligen Ort durch Hadrian angetanen Schmach hätte sein müssen. Fällt also die Zeit Julians schon um der Kürze seiner Regierung willen außer Betracht, so bliebe nur Hadrian übrig[2]. Aber was er hier errichtete, war allem nach kein besonders stattliches, große Vorbereitungen und eine durchgreifende Umgestaltung eines Teils des Ḥarams bedingendes Bauwerk, sondern eine Verehrungsstätte des Jupiter mit Bildsäule und Altar. Ihm lag augenscheinlich nur an einer heidnischen Kultusstätte, durch die das Ende des

1) S. unten S. 34.

2) Nach Schick, Beit el Makdas (1887), S. 6, wäre die Plattform ihrer ältesten Grundlage nach tatsächlich auf Hadrian zurückzuführen. Allein die von Sch. dort angeführten Tatsachen lassen auch eine ganz andere Erklärung zu.

jüdischen Kultus an diesem Orte definitiv erklärt war, nicht an einem selbständigen Prachtbau.

Sieht man sich die Gestalt jener inneren Terrasse etwas näher an und erwägt man zugleich, daß in dem heiligen Felsen selbst der natürliche Hügel seinen ursprünglichen Gipfelpunkt hat, so kann kaum ein Zweifel darüber aufkommen, daß die innere Terrasse aus der Tatsache ihre natürliche Erklärung findet, daß hier der Fels sich in langsamer Steigung zum Gipfel hin erhob und daß man zunächst den Platz in der unmittelbaren Umgebung des Felsen zu einer Terrasse umgestaltete und sodann erst — und zwar etwas tiefer — zur Herstellung der großen Terrasse schritt. Nachforschungen, wenn sie möglich wären, würden wohl ergeben, daß unter der inneren Terrasse, besonders in der näheren Umgebung des Felsendoms selbst, der natürliche Felsboden um weniges unter der heutigen Oberfläche weiterläuft[1].

So mag sich auch am besten die stark unregelmäßige Gestalt des die innere Terrasse bezeichnenden Vierecks erklären. Während der Ḥaram selbst ein unregelmäßiges, im Norden breiteres Viereck darstellt, folgt die innere Terrasse diesen Spuren, aber so, daß sie den schiefen Charakter der Westseite noch überbietet. Während also ihre drei andern Ränder den Außenwänden des Ḥaram parallel laufen, wird hier eine ganz willkürliche Abweichung beliebt. Das muß wohl in den Terrainverhältnissen seinen Grund haben[2]. Hätte der Erbauer freie Hand gehabt, so hätte er vermutlich entweder ein wirkliches Quadrat geschaffen oder ein dem Ḥaram selbst analoges unregelmäßiges Viereck; er hätte also auch die vierte Seite der des Ḥaram parallel gestaltet. Tat er das nicht, so mag er gebunden gewesen sein. Dieser Tatbestand aber weist seinerseits wieder darauf hin, daß hier die ursprüngliche Beschaffenheit und Grenze des inneren Vorhofes sich wird erkennen lassen.

---

1) S. das Diagramm bei Schick a. a. O. Fig. 2.

2) Wie ich nachträglich sehe, bemerkt Schick a. a. O. S. 6 in der Tat, „daß nach Norden zu der felsige Rücken des Berges eben viel breiter ist als im Süden.“ Die genauen Maße dieser beiden Seiten der inneren Terrasse sind nach Schick: Südseite 132 m, Nordseite 160 m.

Nun wissen wir aus Josephus[1], daß der innere Vorhof, derjenige der Juden, in dem der Tempel selbst und der Altar sich befanden, durch Stufen vom äußeren Vorhofe, dem der Heiden, d. h. der übrigen Tempelarea, abgehoben war. Es befand sich also schon zu des Herodes Zeiten innerhalb der Gesamtterrasse eine um eine Anzahl Stufen höhere innere Terrasse[2]. Daß durch die Zerstörung des Tempels unter Titus diese Terrasse erheblich in Mitleidenschaft gezogen worden sei, ist nicht sehr wahrscheinlich. Es werden die Stein- bezw. Mosaikfliesen vielfach zertrümmert oder wenigstens beschädigt worden sein, so daß, als der Haram wieder in Gebrauch genommen wurde, eine Erneuerung der Fliesen nötig geworden sein wird; aber die Anlage selbst wird schwerlich vernichtet worden sein. Den Zerstörern lag sicher zunächst nur die Vernichtung der Gebäude selbst am Herzen.

Es wird also die Vermutung naheliegen, daß wir mit der inneren Terrasse (s. Abb. 1) im ganzen den inneren Vorhof des Herodes heute noch vor uns haben. Aber immerhin nur im ganzen. Weiter, glaube ich, wird man nicht gehen dürfen. Es verbietet dies die folgende Erwägung.

Ein Blick auf die innere Terrasse[3] belehrt uns darüber, daß sie, wenigstens in der Richtung von Ost nach West, in ihrer Anlage durch die heute auf ihr stehenden Bauten bestimmt ist, die Kubbet es-Sachra und die Kubbet es-Silsele.

---

1) Ant. XV, 11, 5.

2) Die oben S. 2 angegebene Zahl von etwa 20 Stufen hat nach einer mir vorliegenden Photographie die Südtreppe. Dem entspricht es ziemlich genau, wie Josephus Bell. Jud. V, 5, 2 von 19 (14 + 5) oder auch V, 5, 3 von 20 (15 + 5) Stufen redet. Freilich will er dann, wie es scheint, noch eine Art innerster Terrasse annehmen (V, 5, 4), zu der weitere 12 Stufen hinaufführten, von denen aber Ant. XV, 11, 5 nichts weiß. Doch erhebt sie sich erst hinter dem Altar als Fundament des eigentlichen Tempelhauses. — Eine andere Frage freilich ist, ob Jos. im Rechte sein kann, wenn er für die Gesamthöhe dieser 19—20 Stufen 15 Ellen ansetzt. Das würde Stufen von etwa 40 cm ergeben. (S. Rosen, Das Haram etc. 1866 S. 43) Midd. III, 6 setzt richtiger für jene 12 Stufen je ½ Elle an.

3) S. den Plan bei Baedeker, Paläst.[6] bei S. 34/35 und bes. die Tafel bei Schick, die Stiftshütte, der Tempel in Jerus. etc. (1896) oder Mommert, Topographie des alt. Jerus. (o. J.) am Schlusse.

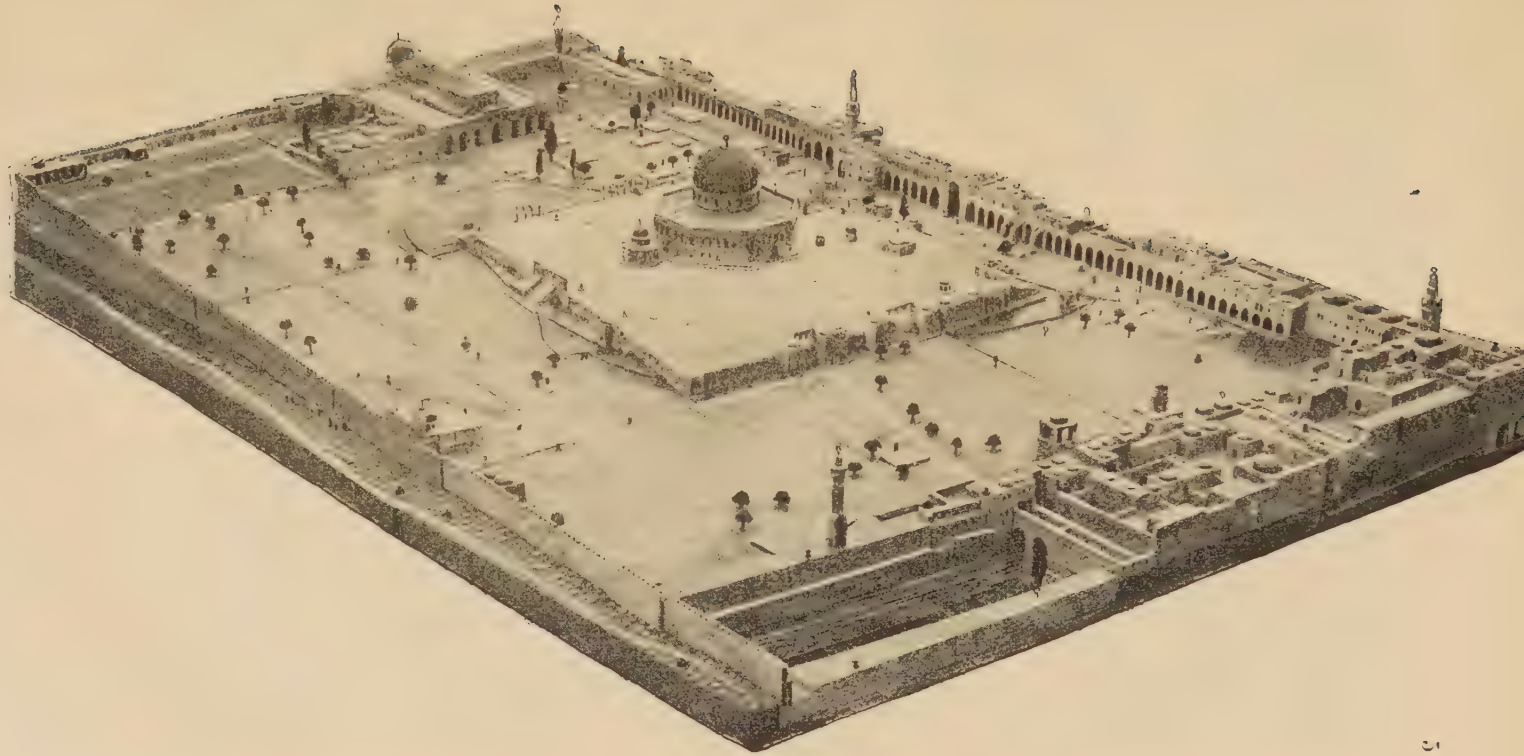


Abb. 1. Der Haram esch-Scherīf von Nordosten gesehen.

Der Ostrand der innern Terrasse ist vom Ostende der letzteren ziemlich genau so weit entfernt, wie ihr Westrand vom Westende der ersteren. Dieser Tatbestand macht ganz und gar den Eindruck, als sei die heutige Begrenzung der Terrasse wenigstens in der Richtung von Ost nach West und in der unmittelbaren Umgebung des Felsen durch die heutigen Verhältnisse, d. h. die arabischen Bauten, die die Terrasse heute trägt, bestimmt.

In diesem Falle ist aber die Wahrscheinlichkeit groß, daß die Anlage selbst mit den Bauten, die sie bestimmten, zeitlich zusammenfällt. Natürlich folgt daraus nicht, daß die Terrasse von den Arabern angelegt wäre, wohl aber, daß sie so weit umgestaltet worden ist, als für die ihnen erwünschte Symmetrie, wenigstens in der eben beschriebenen Hinsicht, geboten schien. Die Frage wird nur sein, ob wir noch erraten können, in welcher Richtung die Veränderung durch die Erbauer des Felsendoms sich bewegte. Ich glaube, das ist möglich von den eben geltend gemachten Gesichtspunkten aus. Läßt die eigentümlich schräge Richtung der Ostgrenze vermuten, daß die Grenze hier den natürlichen Bedingungen des Terrains folgte, so ist die Wahrscheinlichkeit um so größer, daß die Veränderung sich an der Westgrenze vollzog. Hier also werden die arabischen Baumeister eine Neuerung haben eintreten lassen, sei es in der Form der Verkürzung, sei es in derjenigen der Hinausschiebung der Grenze.

Welche der beiden in Betracht kommenden Möglichkeiten der Wirklichkeit entspricht, läßt sich ebenfalls noch mit einiger Wahrscheinlichkeit ermitteln, wenigstens wenn wir von der Annahme ausgehen dürfen, daß der Brandopferaltar einst auf dem heiligen Felsen seinen Platz hatte und der Tempel selbst sich in westlicher Richtung an den Altar anschloß. Die Maße des salomonischen Tempels ergeben im Innern: Vorhalle 10, Heiliges 40, Allerheiligstes 20, Umbau 5 Ellen, zusammen 75 Ellen[1]. Dazu kommen an Wänden: Außenwand der Vorhalle, Wand zwischen Halle und Heiligem (= Außenwand des Tempelhauses), Hinterwand des Allerheiligsten gegen den Umbau, Außenwand des Umbaus je mindestens 3—5 Ellen = etwa

1) Vgl. 1 Kön 6.

15 Ellen, wobei die Wand zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten nicht gerechnet ist. Das ergibt zusammen einen Raum von mindestens 90, rund wohl etwa 100 Ellen. Rechnet man noch einen Raum von mindestens 20 Ellen zwischen der Halle und dem Altar, so erlangen wir als Minimum immer schon 120 Ellen, rund 60 m. So beim Tempel Salomos. Ähnlich verhält es sich mit dem des Herodes[1]. Er hat hier dieselben Maße, nur daß vor der Halle noch eine Treppe erwähnt wird, für deren 12 Stufen vielleicht noch etliche Ellen auszusparen wären. Die Maße des Tempels Serubbabels kennen wir nicht; sie dürfen aber als denen der beiden andern Tempel entsprechend angenommen werden.

Nun beträgt nach den uns zur Verfügung stehenden Karten — ich selbst habe keine Messung vorgenommen — die Entfernung vom Westende des Felsen bis zum heutigen Westrande der inneren Terrasse nur etwas weniger als 50 m. Es ist aber, wenn man die Wände des Tempelhauses, den nötigen Raum zwischen Tempel und Altar — vollends wenn, wie sich später als wahrscheinlich zeigen wird, der Altar gar nicht zu allen Zeiten bloß den Gipfel des Felsen bedeckte — und dazu eventuell noch einen kleinen freien Raum an der Hinterseite des Tempelhauses in Betracht zieht, schlechterdings nicht möglich, mit einem Zwischenraum von kaum 50 m zwischen dem Westrande des Felsen und dem Westrande der innern Terrasse, d. h. wohl des innern Vorhofs, auszukommen. Die ganze Hypothese von dem Standort des Altars auf dem Felsen, so gut sie an sich begründet ist, und damit alle Versuche, von hier aus den Tempel zu rekonstruieren, müßten an dieser Tatsache scheitern, falls es keinen Weg gäbe, ihr zu begegnen. Denn wir brauchen, wie gezeigt, mindestens 60, und, falls noch ein Stück des innern Vorhofs im Rücken des Tempels anzunehmen ist, wofür manches spricht, mindestens 60—70 m.

Der Ausweg bietet sich aufs einfachste durch die Annahme, daß der innere Vorhof, jedenfalls die innere Terrasse, ehedem, zu des Herodes und wohl des Salomo Zeit, sich weiter

1) Vgl. Jos. Ant. XV, 11, 3 (der Text scheint verderbt, aber die 100 Ellen Länge stehen fest); Bell. Jud. V, 5, 4 u. Spiess, Das Jerusalem des Josephus und: Der Tempel in Jerus. etc. 1881. (S. darüber S. 12 Anm. 1).

nach Westen erstreckte, also näher an die Westmauer des Ḥaram (als des äußern Vorhofs) herantrat. Die Araber haben sie hier der Symmetrie halber — die beiden Ḳubbetbauten als Einheit zusammennehmend — verschoben. Auch hier kann ein Blick auf den Plan uns den Weg weisen. Der Fels ist heute keineswegs in der Mitte der Terrasse. Einmal wird er es gewesen sein, mindestens in der Richtung von West nach Ost. Es darf als willkommene Bestätigung unsrer Angaben gelten, daß sich, wenn man den Fels als Mitte denkt, im Westen genau etwa der Punkt als Grenze des Vorhofs ergibt, den wir oben fordern mußten.

Auf welche Weise in dieser Richtung der Raum gewonnen wurde, läßt sich ohne eine Untersuchung des Untergrundes der inneren Terrasse natürlich nicht sagen. Es wäre aber wohl möglich, daß die Araber den natürlichen Felsen, falls er auch hier ehedem die Grenze bezeichnete, abschlugen, um die Grenze einrücken zu können. Ein religiöses Vorurteil wie beim „Felsen" *κατ' ἐξοχήν* hat sie schwerlich daran gehindert[1].

Man wird nach alledem immerhin die Vermutung für gerechtfertigt erklären dürfen, daß die Gestalt der Oberfläche des Ḥaram, so wie wir sie heute sehen, zwar in allen Hauptpunkten derjenigen der Zeit des Herodes entsprechen werde, daß aber in betreff der inneren Terrasse, wenigstens was ihre Ausdehnung nach Westen anlangt, durch die Araber noch gewisse Veränderungen vorgenommen worden sind.

Von Herodes nun wissen wir, daß er seinerseits große Veränderungen mit dem Tempelplatze, den er vorfand, vornahm, insofern er an Stelle des nachexilischen, durch Serubbabel errichteten Tempels einen neuen, viel stattlicheren Tempel

---

1) Der beste Kenner des Ḥaram, Dr. Schick, der sich rühmen konnte, ihn wohl hundertmal besucht zu haben (Beit. etc. S. 3), spricht S. 6 ebenfalls davon, daß die (innere) Plattform die Merkmale verschiedener Zeiten an sich trage, und er berichtet weiter, daß man an der Nord- und Ostseite an drei Stellen für ganz kurze Zeit einen „senkrecht niedergehauenen Felsen" wahrnehme; ebenso nahe der nordwestlichen Treppe. — Von besonderem Interesse war mir, nachdem der obenstehende Text längst niedergeschrieben war, bei Sch. zu sehen (ebenda), daß auch er die Westmauer für verhältnismäßig jünger ansieht.

auf dem Platze des früheren errichtete. Aber auch seine Arbeiten, so umfangreich sie gewesen sein mögen, beschränken sich doch, soviel wir sehen können, in der Hauptsache auf die Erweiterung des Tempelplatzes. Da sein Tempel mit den zu ihm gehörigen Hallen und Anlagen aller Art einen wesentlich größeren Raum einzunehmen bestimmt war als seine Vorgänger, so mußte natürlich zuerst für die hiezu nötige Erweiterung der alten Tempelterrasse gesorgt werden[1].

Allerdings wird es dabei ganz ohne Umgestaltung der vorhandenen Terrasse nicht hergegangen sein. Wir wissen, daß Herodes das System der Vorhöfe, das vorher schon vorhanden war, erweiterte[2]. Es gab unter Salomo einen äußern und einen inneren Vorhof beim Tempel, abgesehen von dem Hof um den königlichen Palast. Ebenso hatte der Tempel Serubbabels einen äußern und einen innern Vorhof, und im Laufe der Zeit wird in ihm der Raum um den Altar für die Priester umfriedet. Der Tempel des Herodes hingegen kennt neben dem äußern Vorhof noch eine ganze Reihe innerer Vorhöfe[3], den der Frauen, den der Männer (Laien) und den der Priester unmittelbar am Altar und dem Tempelgebäude. Das letztere selbst steht um 12 Stufen über dem Erdboden. Ebenso führen zum inneren Vorhof Stufen.

Daraus läßt sich mit ziemlicher Sicherheit entnehmen, daß Herodes den inneren Vorhof und damit die innere Terrasse nicht so beibehielt, wie er sie vorfand, sondern daß er, entsprechend der ganz erheblichen Ausdehnung der gesamten Plattform, die er vornahm, auch die innere Terrasse vergrößerte. Hatte die Terrasse in der Ausdehnung, in der sie Salomo herstellte und wie sie vermutlich Serubbabel einfach übernahm bezw. wiederherstellte, ausreichenden Raum für die Zwecke des älteren Kultus geboten, so ist an sich nicht wahrscheinlich, daß die neue Form des Gottesdienstes, die eine stärkere Gliederung der einzelnen Teilnehmer nach Gruppen (Frauen, Männer, Priester) zur Voraussetzung hatte, mit demselben Raume auskommen konnte. Die Gliederung brachte

1) Jos. Ant. XV, 11, 1. 3. Bell. Jud. V, 5, 1 ff.

2) Vgl. mein. Art. „Tempel von Jerusalem“ in PRE³. Dort die Literatur.

3) Jos. Ant. XV, 11, 5. Bell. Jud. V, 5, 2. c. Ap. II, 8.

mit sich, daß der eine innere Vorhof durch drei Einzelhöfe ersetzt wurde. Selbst wenn die Zahl der Teilnehmer am Kultus dieselbe war wie ehedem, erheischte diese Gliederung größeren Raum.

Es ist aber gar nicht wahrscheinlich, daß die Zahl dieselbe war. In der Zeit des Herodes hatte die jüdische Diaspora sich allmählich zu einer stattlichen Bedeutung aufgeschwungen und sie bevölkerte, wie wir wissen, die Stadt um die Zeit der großen Feste außerordentlich stark. Dadurch wird vor allen Dingen der Tempelkultus betroffen, und wir werden kaum fehlgehen, wenn wir annehmen, daß die Zahl der Festteilnehmer wenigstens an den großen Festen im Tempel von Jerusalem in der Zeit des Herodes erheblich größer war als in der des Salomo und der judäischen Könige. Es darf dabei nicht übersehen werden, daß unter Salomo selbst der Zuzug der Festgäste von außen erst seinen Anfang nahm und mit dem Wettbewerb der ältern Heiligtümer zu kämpfen gehabt haben wird, daß aber nach seinem Tode die Trennung der Reiche und damit jener fremde Wettbewerb erst recht den Zuzug zum Tempel beeinträchtigte, während von einer Diaspora noch keine Rede sein konnte.

Somit, wie wir auch die Sache ansehen mögen, es bleibt die Wahrscheinlichkeit, daß Herodes seiner Anlage des Tempels gemäß sich genötigt sah, die innere Plattform zu vergrößern. In welcher Richtung er es getan hat, wissen wir nicht, aber vielleicht kann uns auch hier ein Blick auf die Abb. 1 zu einiger Klarheit verhelfen. Die starke Ausdehnung der inneren Terrasse nach Norden fällt auf. Daß sie vom Felsendom, den man als den idealen Mittelpunkt ansehen möchte, viel weiter nach Norden geht als nach Süden, ist in der heutigen Anlage durch nichts motiviert. Es findet aber, soviel wir sehen, auch in der Anlage des inneren Vorhofs Salomos keine rechte Erklärung. So wird man von selbst darauf geführt, zu fragen, ob etwa die Deutung für dieses Rätsel bei Herodes zu suchen sei. In der Tat scheint es so. Es wäre wohl möglich, daß ehedem die Terrasse ihre Nordgrenze weiter gegen Süden besaß und erst Herodes die heutige Nordgrenze schuf. Dann hätte er also nach Norden hin Raum geschaffen.

Diese Annahme findet ihre Stütze in der Nachricht des

Josephus[1], Herodes habe die äußere Plattform, also den heutigen Haram so hergestellt, daß sie den doppelten Raum der alten salomonischen — etwa durch die Könige Judas etwas erweiterten — Plattform einnahm. Nun ist es zweifellos, daß Herodes im Süden mit seiner Erweiterung einsetzte. Man wird etwa eine Linie, die in der Mitte zwischen dem Brunnen el-Kas und der Aksamoschee von Ost nach West läuft, als die Grenze ansehen dürfen. Vielleicht dürfen wir die alte Südgrenze auch bis zum Nordende der Aksamoschee ausdehnen. Das übrige wird Herodes im Norden zugelegt haben. Nun hat schon Baron von Alten[2] im Jahre 1878 in der Linie der heutigen Nordgrenze der inneren Terrasse die Stelle der alten Nordmauer des Haram vermutet. Die Annahme hat manches für sich. Es ist durchaus möglich, daß hier einmal die Terrasse Salomos und somit sein äußerer Vorhof endete. Salomos innerer Hof müßte dann natürlich ziemlich weiter südlich seine Nordgrenze gehabt haben. Die Grenze mag nach Norden wie nach Süden gleich weit vom Felsen entfernt gewesen sein. Erst Herodes, indem er die Nordgrenze des ganzen Bezirkes verschob, schob auch, seinem Bedürfnis nach einem größeren Innenbezirk entsprechend, die Nordgrenze der inneren Terrasse vor.

Dem scheint nun freilich im Wege zu stehen, daß nach Schick[3] an der Nordseite der Fels „auf eine kurze Strecke niedergehauen“ ist, also sichtbar wird. Aber da es sich nur um eine kurze Strecke handelt, so kann das Erscheinen des natürlichen Felsen dort auch andere Gründe haben. Es kann sich sehr wohl nur um ein kleines, über die übrige Oberfläche emporragendes Stück Fels handeln, das ehedem unbeseitigt (als eine Art Felsblock) im Hofe stehen geblieben war und nun in die Mauer der Plattform einbezogen wurde. Auch fehlt noch jede genauere Untersuchung der Stelle[4].

1) Bell. Jud. I, 21, 1.
2) ZDPV I (1878) S. 60 ff. (Vgl. d. Karte bei S. 100).
3) S. oben S. 8.
4) S. Schick Beit el-Makdas S. 32.

2. Der Fels selbst.

Ist es uns somit gelungen, die Lage des inneren Vorhofs im salomonischen (und wohl dem serubbabelschen) sowie im herodianischen Tempel zu ermitteln, so wird sich nun — man sollte diese Frage besonders stellen, ehe man nach der genaueren Lage des Tempelgebäudes fragt[1] — zuerst die Frage erheben, ob wir imstande sein werden, über die Lage des Brandopferaltars und sein Verhältnis zum heiligen Felsen etwas genaueres zu ermitteln. Auch hier sind wir vielfach stark auf Vermutungen angewiesen; immerhin mag es der Mühe wert sein, ihnen nachzugehen. Lassen sich keine Gewißheiten gewinnen, so gelingt es uns vielleicht wenigstens, zu einer gewissen Wahrscheinlichkeit zu gelangen.

Was wissen wir über die Beschaffenheit und die Geschichte des heiligen Felsen?

Schon die erste Frage ist nicht müßig. Soweit ich sehe, hat man es so gut wie aufgegeben, sich mit diesem Denkmal frühester israelitischer und kanaanitischer Vergangenheit zu beschäftigen[2], wohl in der Voraussetzung, daß die mancherlei Schicksale, die der Fels erlitten hat, es als aussichtslos erscheinen lassen, über seine Geschichte und vor allem seine Stelle im Kultus des alten Israel heute noch zur Klarheit zu gelangen. Es ist möglich, daß dieser Verzicht berechtigt ist. Doch soll wenigstens der Versuch gemacht werden über ihn hinüberzukommen. Vielleicht gibt die vorliegende Studie, auch wo sie irrt und mit unzureichenden Mitteln arbeitet, eine neue Anregung zum genaueren Studium des interessanten Gegenstandes. Ich bin mir bewußt, daß eine Untersuchung wie die hier geführte eigentlich mit sicherem Erfolge nur an Ort und Stelle unternommen werden kann. Es würde mich freuen, wenn meine Angaben von solchen, die in der glück-

1) Darin geht Stades Rekonstruktion in seiner Geschichte d. V. Israel irre; sie löst sich damit von den natürlichen Bedingungen los. Ähnliches gilt von derjenigen von Spiess a. a. O., der die heutige innere Terrasse vollkommen ignoriert, ohne sagen zu können, woher sie kommt.

2) Nur Schick und Mommert machen hier eine Ausnahme. Ersterem verdanken wir für die Topographie das Beste. Leider fehlt beiden der historische Blick. Vgl. noch Pierotti, Jerus. explored (1864), 87 ff.

lichen Lage dazu sind, weiter geführt und, wo sie irren, berichtigt würden. Meine Absicht ist mehr, eine Anregung zu geben als abschließende Ergebnisse vorzulegen.

Abb. 2. Der heilige Fels von Süden gesehen.

Der heilige Fels ist, von Norden nach Süden gemessen, an der längsten Stelle etwas über 17 Meter lang und von Ost nach West an der breitesten Stelle 12—13 Meter breit.

Er ragt, wie schon oben angegeben, an der höchsten Stelle etwas über $1^1/_2$ Meter über den Fußboden des heutigen Felsendomes empor. Er ist von einem beinahe mannshohen hölzernen Geländer umgeben, durch das der Zutritt zu ihm abgeschnitten ist. Eine Besichtigung aus unmittelbarer Nähe ist schlechthin ausgeschlossen. Er kann nur durch Hinübersehen über die Schranken oder durch Durchblicken zwischen ihren einzelnen Stangen oder Leisten in Augenschein genommen werden. Aber schon der Versuch, sich mit dem Gesicht etwas über den oberen Rand der Schranke hinüberzubeugen, wird leicht von den argwöhnischen muslimischen Moscheedienern übel vermerkt, geschweige daß jemand es unternehmen könnte, ihn zu betreten und einzelne Stellen genauer zu besichtigen[1]. Den besten Überblick gewinnt man von den etwas erhabenen Bodenfliesen des in einiger Entfernung von der Schranke um den Fels laufenden Säulenumganges; oder auch von der Holzleiter aus, mit deren Hilfe die zahlreichen Öllampen in der Höhe bedient werden — ein etwas schmieriger, aber empfehlenswerter Standort.

Bei der Schwierigkeit der Untersuchung erklärt es sich, daß schon die Angaben über seine Größe immer noch schwanken. Guthe in seinem mit Ebers herausgegebenen Prachtwerke[2] gibt 17,6 × 12,8 m an, während Bädekers Palästina 17,7 × 13,5 m notiert[3]. Hierüber eine Gewißheit zu gewinnen, hätte wohl relativ die geringste Schwierigkeit, weil sich hier allenfalls eine Messung ermöglichen ließe. Aber die meisten weiteren Angaben müssen sich entweder auf die wenigen bis jetzt in die Öffentlichkeit gedrungenen Abbildungen oder auf aus größerer oder geringerer Entfernung gewonnene Eindrücke, Messungen mit dem Augenmaß u. dgl. stützen.

An photographischen Nachbildungen sind mir bekannt geworden die mehrfach im Handel befindliche Aufnahme von der Südseite (Abb. 2), sowie durch die Güte meines Kollegen

1) Vgl. die interessanten Mitteilungen von Schick a. a. O. S. 9.

2) Palästina in Bild und Wort (o. J.).

3) Auffallenderweise gibt der sonst in diesen Dingen so exakte Baurat Schick a. a. O. S. 7 (= Stiftsh. 242) nur ungefähr 15 m Länge und 12 m Breite an, was augenscheinlich zu wenig ist. Als Höhe gibt er 1,25—2 m an.

H. Guthe eine vor Jahren von dem schon mehrfach genannten, 1902 in Jerusalem verstorbenen Baurat Dr. Schick gemachte Aufnahme von der Nordseite (Abb. 3). Ihr entspricht ein, jedoch wegen seiner zu schematischen Art minder zuverlässiges Bild in Holzschnitt in den Quarterly Statements des englischen Palestine Exploration Fund von 1887, S. 74/75. Außerdem habe ich mir selbst an Ort und Stelle während eines zweimaligen 1—2stündigen Aufenthalts im Felsendom etliche,

Abb. 3. Der heilige Fels von Norden gesehen.

jedoch unvollkommene Bleistiftskizzen gemacht, die mir als Anhaltspunkt für das Gedächtnis dienen sollten. Einen Grundriß des Felsen findet man in Quart. Statem. a. a. O. und, ziemlich verschieden hievon in de Vogüé, Le Temple de Jérusalem (1864), Pl. XVIII. In Anlehnung an sie und meine eigenen Beobachtungen und Skizzen ist Abb. 4 entstanden. Auch diese Zeichnung wird mehrfach der Berichtigung offen stehen. Es kann mich nur freuen, wenn sie bald zu Verbesserungen Anlaß gibt[1]. Immerhin hoffe ich, sie werde für den Zweck, den

1) Es ist bei den besonderen Schwierigkeiten, welche das Studium des Felsen an Ort und Stelle gewährt, nicht wohl möglich, aus ein-

ich hier verfolge, dienlich erfunden werden. Im Unterschied von Abb. 4 und zu ihrer Ergänzung gibt Abb. 5 ein Profil des Felsen, von der Nordseite gesehen. Es ist von mir skizziert, um einen Eindruck von der Höhe und dem Ansteigen und Abfallen des Felsen zu gewinnen. Es ist möglich, daß es zu schematisch ausgefallen ist, immerhin wird es eine Anschauung geben. Es mag etwa einem Querschnitt beim Punkte W von Abb. 4 oder wenig nördlich von ihm entsprechen, demnach ist die Länge schätzungsweise auf 11 m angesetzt. Die punktierten Linien innerhalb des Querschnitts bezeichnen den Lauf des Ganges und den östlichen Aufstieg.

Übersieht man nun den Fels von irgend einem etwas erhabenen Standorte aus, so fällt sofort *eine* überaus wichtige Tatsache dem Beschauer ins Auge, und zwar mit unverkennbarer Deutlichkeit, die nämlich, daß hier in der Hauptsache der reine und vollkommen unverfälschte, auf weite Strecken entweder von Menschenhand unberührte oder jedenfalls von ihr nicht beeinflußte Naturfels vor uns liegt. Die mächtig große von Süd nach Nord vor uns sich ausdehnende Oberfläche des Felsen trägt ganz und gar das Gepräge der zahllosen palästinischen Kalkfelsen an sich: rissig und schrundig durch starke Verwitterung oder natürliche Unebenheit, voll kräftiger Einschnitte und Zerklüftung trägt dieser Fels durchaus den Charakter des Naturfelsen wie er immer war, seit eines Menschen Fuß ihn erstmals betreten hat. Das ist, etliche gleich zu erwähnende Ausnahmen abgerechnet, der Gesamteindruck; und er gibt uns die zweifellose Gewißheit, daß, wenn auch der Fels zu Zeiten durch Menschenhand überbaut oder durch Schutt total verdeckt gewesen sein mag, er doch in der Hauptsache immer das geblieben ist, was er von jeher war, und daß wir also das alte historische Dokument vorhebräischen und hebräischen Opferdienstes im ganzen

---

zelnen Notizen und Skizzen eine fehlerfreie Abbildung herzustellen. Eine solche kann aber wenigstens annähernd erreicht werden, wenn bereits eine Abbildung wie die hier gebotene vorliegt und von sachkundiger Hand nun am Orte selbst die dort wahrgenommenen Abweichungen in sie eingezeichnet werden. Vielleicht bietet die vorliegende Studie einem Mitgliede eines der in Jerusalem vorhandenen archäologischen Institute Anlaß zur Beschäftigung mit dem Gegenstande.

unverändert noch heute vor uns sehen. Damit ist wenigstens eine wichtige Grundlage wissenschaftlicher Untersuchung über ihn gegeben. Nur an wenigen Stellen ist die ursprüngliche Na-

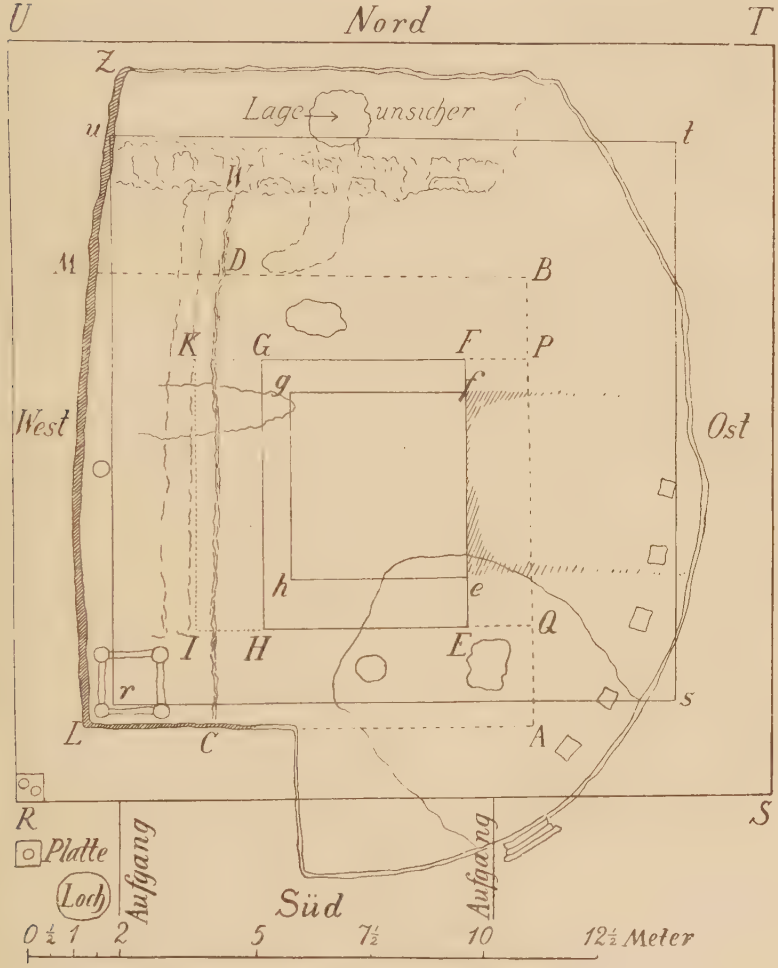


Abb. 4. Der heilige Fels und seine Altäre. Grundriß.

turbeschaffenheit des Steines durch Menschenhand beeinflußt worden. Es wird unsere Sache sein zu fragen, woher die Veränderungen stammen mögen und ob sie eingreifend genug

sind, um uns die weitere Untersuchung als aussichtslos zu verbieten.

Als sichere oder wahrscheinliche Eingriffe von Menschenhand sind die folgenden zu nennen.

1. Am leichtesten zu erklären sind wohl eine Anzahl kleinerer Vertiefungen, die sich am Ostrande des Felsen, besonders, soweit ich beobachten konnte, gegen Süden desselben hin, finden. Sie machen durchaus den Eindruck künstlich eingegrabener Vertiefungen und finden meist ihre einfache Erklärung darin, daß die Schranke, die den Fels umgibt, um

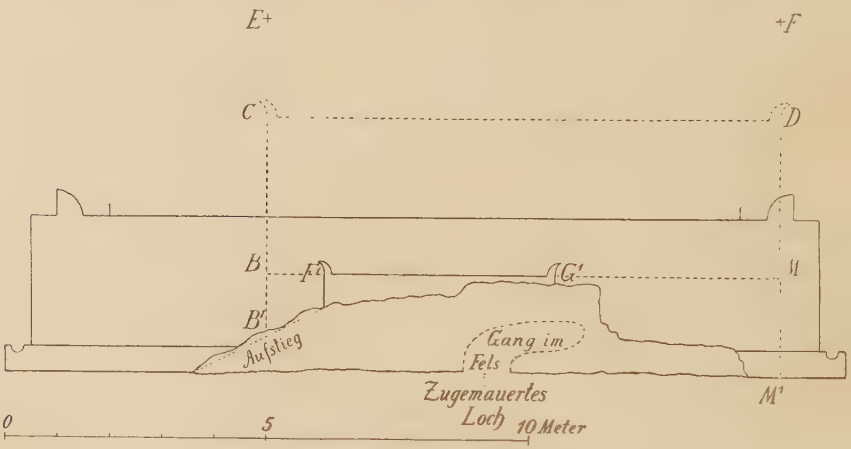


Abb. 5. Der heilige Fels und seine Altäre. Querschnitt.

ihn vor der Berührung zu schützen, einmal etwas weiter vorgeschoben war. Die Löcher sehen ganz so aus, als hätten sie ehemals dazu gedient, senkrechte Pfosten, sei es des Geländers, sei es einer anderen Vorrichtung, aufzunehmen [1]. Ob sich außer der genannten Stelle weitere Löcher dieser Art finden, lasse ich dahingestellt; ich habe solche nicht wahrgenommen, halte aber die Möglichkeit einer größeren Anzahl offen [2]. Auch bemerke ich ausdrücklich, daß die in Abb. 4 eingezeichneten Löcher nur den Typus einigermaßen deutlich

1) Eine Vermutung s. bei Schick Beit usw. S. 10.
2) Auch Schick, S. 156 redet nur von solchen am Ostrande.

wiederzugeben beanspruchen, hingegen nach Zahl und Lage vielleicht nicht ganz exakt angegeben sind.

2. Weit schwieriger ist hingegen die Erklärung einiger anderer kleinerer Vertiefungen. An der Westseite findet sich eine Anzahl runder Löcher, etwa 5 cm groß und ebenso tief, die die Fingereindrücke[1] des Engels Gabriel heißen nach der Sage, daß der Fels Muhammed in den Himmel nachfolgen wollte, der Engel aber ihn hier kräftig festhielt. Sie stehen in hohem Ansehen. Ähnlicher Art ist eine Reihe kleiner Vertiefungen an der Südwestecke, die als Fußtapfe des Profeten Muhammed erklärt werden[2].

Schon diese Deutungen zeigen, daß die Löcher beim Übergang des Felsen an die Muselmanen schon vorgefunden wurden. Es sind Versuche, sie auf Muhammed zu beziehen. Ob sie künstlich sind oder eine natürliche Ursache haben, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden. Immerhin ist das erstere näherliegend, und wir werden sie schon hier in Zusammenhang mit den mancherlei Schalen und Rinnen an anderen Opfersteinen bringen dürfen.

3. In der Nähe der unter 1. genannten Vertiefungen, also unweit dem Südostende des Felsen, ist längst ein großes, rundliches Loch wahrgenommen worden (bei E in Abb. 4). Es ist auf Abb. 2 deutlich sichtbar. Es geht durch den Fels durch und stellt so die Verbindung her mit einer an dieser Stelle unter dem Felsen liegenden bezw. in ihn eingehauenen Höhle[3]. Ob die letztere künstlich hergestellt ist oder eine natürliche Grotte darstellt, ist, soweit mir bekannt, noch nicht genauer

1) So Schick S. 9 unten, der von einer Mehrzahl von Löchern redet. Ich habe nur eines in Erinnerung und lasse die Frage offen. Hingegen nennt Sch. in der Ecke nur eine Vertiefung.

2) Verschiedene Überlieferungen s. bei Tobler Topogr. v. Jer. I. S. 531 f. Vgl. ferner unten in der Beilage S. 86 ff.

3) Wie alt dies Loch ist, zeigt der Pilger von Bordeaux 333 (lapis pertusus); s. unten S. 34. Ich kann der Meinung von Eckardt in ZDPV XXIX (1906), S. 79 nicht beipflichten, daß damit die „unterirdischen Durchlöcherungen" des Felsen gemeint seien. Was heißt das? Doch wohl die Höhle und etwa der Gang von ihr in die Tiefe. Viel näher liegt es, an die überirdisch zu Tage tretende Durchlöcherung zu denken; und daß der Pilger solche Löcher auch bei Zisternen sehen konnte, beweist hiegegen nicht, denn der Fels war eben keine Zisterne.

untersucht. Aber auch wenn sie jetzt vielfach die Spuren menschlicher Hand zeigt, ist es nicht wahrscheinlich, daß sie ihr Dasein und nicht etwa bloß gewisse Erweiterungen ihr verdanke. Denn am Erdboden klingt, wie ebenfalls oft schon beobachtet ist, die Grotte, wenn stark aufgetreten wird, durchaus hohl, auch ist der Boden mit einer runden Marmorplatte von 1 Meter Durchmesser belegt, so daß die Vermutung durchaus gerechtfertigt erscheint, es befinde sich unter dem Boden der Grotte eine größere Höhle oder ein Schacht[1]. Die Grotte ist durch Treppen von außen her zugänglich. Es wäre erwünscht, wenn über die Frage, wie weit sie in ihrem heutigen Bestande natürlichen Ursprungs, sowie welcher Art eigentlich ihr stark mit Matten belegter Fußboden sei, jemand sich gelegentlich äußern wollte. Ich selbst habe leider bei meiner Anwesenheit hierauf nicht genauer geachtet. Ob das über der Grotte liegende stattliche Loch im Felsen natürlichen oder künstlichen Ursprungs ist, läßt sich nicht entscheiden. Von außen angesehen gewährt es den Eindruck einer natürlichen Vertiefung. Doch ist das nicht entscheidend. Da wir ähnliche Löcher auch sonst finden, sei es als Luftlöcher[2] für die Höhlenbewohner, sei es um sonstwie die Verbindung zwischen der Höhle und der Oberwelt herzustellen, so wird man doch wohl auch die Annahme künstlichen Ursprungs mit in Erwägung zu nehmen haben.

4. Ein zweites, erheblich kleineres und allem Anschein nach ziemlich rundes Loch findet sich fast genau westlich von dem ebengenannten, etwa in der Mitte zwischen dem Ost- und Westrande[3]. Auch von ihm läßt sich in betreff seiner Entstehung aus der Entfernung absolut nichts sagen.

Außerdem finde ich in meinen an Ort und Stelle niedergeschriebenen Notizen an der Westseite eine starke Vertiefung vermerkt, deren Stelle ich aber nicht mehr genau anzugeben vermag. Auch hier wäre eine Nachprüfung durch einen länger dort Weilenden erwünscht. Die englische Skizze

1) Vgl. besonders Schick a. a. O. S. 9. Tobler a. a. O. S. 529 f.

2) So deutet Schuhmacher dasjenige von Megiddo; s. unten Abh. II.

3) Die Vertiefung hat nichts zu tun mit dem von Schick S. 8 erwähnten sog. Turban des Profeten, einer unterirdischen kleinen Höhlung (innerhalb der Grotte).

gibt nichts derart an; ich vermute fast, es sei der von Westen her stark in den Fels hereinragende Schatten auf der Photographie, um den es sich handelt. Doch muß ich bemerken, daß auf einer zweiten mir zur Verfügung stehenden Photographie (von Hentschel in Leipzig) das Ganze mehr einer starken Schrunde im Fels als einer Rinne gleicht[1].

5. Weiter nördlich hiervon, ziemlich gegen das Nordende des Felsen hin sieht man auf Abb. 2 zwei weitere starke Schatten. Der erste ist nach dem Bilde und nach meiner Beobachtung, soweit ich sie in Erinnerung habe, eine ebenfalls ziemlich unregelmäßige, vielleicht zufällige, vielleicht aber auch künstliche Vertiefung. Jedenfalls geht es nicht an, sie, wie in der englischen Skizze geschieht, kurzweg als einen schönen Kreis einzuzeichnen und als Bassin zu bezeichnen. Es ist die Vertiefung auf Abb. 4 rechts von oben G.

6. Die auf Abb. 2 ganz am Nordende mit starkem Schatten von rechts nach links gehende Vertiefung wird wohl nichts anderes sein als eine im Norden des Felsen sich findende und augenscheinlich von Menschenhand zu ganz bestimmten Zwecken eingehauene starke Rinne[2]. Um sie zu beobachten, muß man sich an das Nordende selbst stellen. Leider sind die bisher zugänglichen Photographien alle vom Südende aus aufgenommen. Eine Abbildung der Nordseite bieten die Quart. Statem. des engl. Pal. Expl. Fund, aber sie ist wie die Skizzen ebenda auf S. 75 viel zu schematisch gehalten, um ein ganz vorurteilsfreies Urteil zu ermöglichen. Die einzige mir bekannte Photographie, die von Norden her aufgenommen ist (Abb. 3), die des † Baurats Dr. Schick in Jerusalem, ist zwar älteren Datums[3], liefert aber ein wesentlich treueres Bild als die englische Reproduktion. Leider ist aber auch hier, wohl im Interesse eines Gesamtüberblicks über den Felsen, vielleicht auch weil man dem hier in Frage kommenden Punkte weniger

1) Sie ist vielleicht in Abb. 4 zu weit nach Norden geschoben (bei g): immerhin entspricht es so meinen Notizen.

2) Schick, Beit usw. S. 7 unten redet von einem „mannshohen Kanal." Doch ist mir nicht klar, ob er die Rinne selbst damit meint.

3) Der Fels ist, wie man sieht, noch mit dem längst verschwundenen Baldachin überdeckt; ebenso in der englischen Abbildung. Vgl. über ihn Schick, Beit usw. S. 13.

Beachtung schenkte, die Rinne nicht ganz deutlich sichtbar. Immerhin tritt sie in annähernder Klarheit heraus.

Tatsächlich präsentiert sich der heilige Fels vom Norden her gesehen dem Beschauer so, daß er aufs erste den Eindruck bekommt, der Fels sei hier abgeschnitten. Er fällt plötzlich stark und teilweise fast senkrecht ab und setzt sich dann noch eine Weile in einer ebenen Platte fort. Doch kann der Eindruck sehr wohl trügerisch sein. Die Photographie zeigt uns, wie stark zerklüftet der Absturz tatsächlich ist, und wer die merkwürdig grotesken Gebilde der palästinischen Felsen gerade auf diesen Punkt hin Land auf Land ab mit aufmerksamem Auge verfolgt, wird solche senkrechten Abstürze und Abspaltungen auch am natürlichen Kalkfelsen reichlich beobachten können.

Kann also hier, wenigstens wenn lediglich der Augenschein — unabhängig von der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit — befragt wird, durchaus die Natur allein gewaltet haben, so steht m. E. die Sache anders bei der vorhin schon erwähnten Rinne[1] und dem an sie anschließenden Loche im Boden des Felsen. Steht man am Nordende in der Nähe der Mitte desselben, so sieht man — ich glaube mich nicht zu täuschen — vor sich, ziemlich am Ende des Felsen, im Boden ein zugemauertes Loch[2]. In der Richtung zu diesem Loche hin führt eine breite, tief in den Felsen eingeschnittene Rinne, die sich innerhalb des Felsen stark nach rechts, also nach Westen, ausbiegt. Sie macht keineswegs den Eindruck einer natürlichen Rinne im Felsen, sondern hier scheint absichtlich einmal von Menschenhand ein tiefer Einschnitt in ihn ge-

1) S. dazu Schick, Beit usw. S. 7/8.

2) Schon Alb. Aquens. VI 24 schreibt: Cujus in uno latere gradus collocati ad cava loca descendentes perducunt; alio vero in latere, ut in veritate referunt, qui rem [tunc (1099)] consideraverunt, ostiolum habet[ur] lapideum, sed semper signatum. (Recueil IV S. 480). Da die erstere wähnte Höhle die bekannte im Süden sein wird, so muß wohl hier an eine nördliche gedacht sein. Es muß also hier schon dieselbe Beobachtung gemacht sein. Doch s. Schick Beit etc. S. 156. 15, der, wie es scheint, an die Stelle Balad ed-Dschinne denkt. Ich kann die Stelle des Loches nicht genau angeben, habe es aber weiter südlich notiert. Wichtig ist jedenfalls, daß Schick von einem hier mündenden Kanal weiß.

graben worden zu sein mit dem bestimmten Zwecke, Flüssigkeiten, Wasser oder Blut, nach jener Öffnung im Boden abfließen zu lassen. Wir können schon vorläufig erwähnen, daß nach alten Nachrichten der Schlachtplatz des herodianischen Tempels im Norden des Altars sich befand, enthalten uns aber, um den Zusammenhang der über die Gestalt des Felsen referierenden Darstellung nicht zu unterbrechen, an dieser Stelle weiterer Folgerungen. Nur soviel sei hier noch bemerkt, daß der Raum unmittelbar vor dem Beschauer, der im Norden vor dem Felsen steht, sich wie ein ebener Vorplatz ansieht, und daß dahinter, wenn der Beobachter seinen Blick auf den Fels selbst richtet, dieser sich in sanfter Wölbung von Ost nach West erhebt, um dann ganz plötzlich auch nach Westen ziemlich senkrecht, sogar diesmal in zwei etwas ungleichen Absätzen, abzufallen (s. Abb. 5).

7. Damit sind wir von selbst wieder an die Westseite geführt. Wie sie sich von Norden gesehen präsentiert, geht aus dem eben Gesagten und dem dazu gehörigen Bilde (Abb. 5), hier vielleicht in etwas zu kräftiger Wiedergabe, hervor. Dazu ist zu vergleichen Abb. 4. Der Fels bildet hier im Westen zweimal nahezu eine gerade Linie. Er ist am Westrande wie abgeschnitten. Er steigt hier etwa 80 cm fast senkrecht an, geht dann wagerecht ein gutes Stück nach Osten, um darauf abermals fast senkrecht etwa 80 cm anzusteigen. Dazwischen am Übergang von der ersten großen Stufe zur zweiten sieht man deutlich etwas wie kleinere Stufen.

Hier ist augenscheinlich abermals die Menschenhand tätig gewesen. Vergegenwärtigt man sich das Gesamtbild des Felsen, so hat man zunächst ohne jede Schwierigkeit den unmittelbaren Eindruck, der Fels werde auch hier einmal eine mehr runde oder irgendwie unregelmäßige Gestalt besessen haben. Ich habe wohl in Erinnerung, was ich vorhin selbst über die oft höchst befremdliche natürliche Gestalt palästinischer Felsen gesagt habe. Trotzdem ist jener Eindruck hier so stark, daß man nur schwer seiner Herr wird. Es kommt dazu das Aufsteigen in zwei fast gleichen Stufen, natürlich wieder mit mannigfacher Zerklüftung und Unregelmäßigkeit im einzelnen, aber doch in so auffallender Form, daß sie zu denken gibt; sowie endlich die kleinen Zwischen-

stufen, so daß man nicht wird umhin können, in dieser Form ein Werk von Menschenhand zu sehen.

8. Wenden wir uns hinüber nach der Ostseite, so ist hier etwa in der Mitte eine leichte Vertiefung von stattlicher Größe im Felsen wahrnehmbar. Es ist mir nicht bekannt, daß sie schon bemerkt worden wäre, wenigstens ist sie weder auf dem englischen Bilde vom Felsen eingezeichnet, noch finde ich sie irgendwo in der Literatur namhaft gemacht. Aber auch hier glaube ich mich nicht zu täuschen, obwohl auch diese Sache noch sehr der näheren Untersuchung bedarf. Der sonst ununregelmäßige Ostabfall des Felsen zeigt an einer wohl etliche Meter breiten Stelle eine glatte, schräg nach oben gehende Fläche. Sie ist auch auf der Photographie der amerikanischen Kolonie (Abb. 2) rechter Hand vom Beschauer recht wohl erkennbar. Auch diese Vertiefung und Abschrägung kann wohl nur von Menschenhand stammen, sie ist nichts anderes als ein schräger Aufgang zum Gipfel des Felsen.

9. Endlich ist noch die Südseite zu erwähnen. Leider besitzen wir hier keinerlei zureichendes Bild. Ich bin also ganz auf die persönliche Beobachtung und die Skizze in den Quart. Statem. angewiesen. Der Fels läuft hier zuerst von Osten nach Westen in etwas abgerundeter Form bis etwa zur Mitte seiner Breite. Dann weicht er plötzlich in nahezu gerader Linie nach Norden zurück, um dann nach einiger Zeit ebenfalls wieder nahezu geradlinig nach Westen umzubiegen. Er bildet somit hier fast genau einen rechten Winkel. Auch hier möchte man am liebsten an einen Eingriff von Menschenhand denken, doch läßt sich eine sichere Behauptung hier nicht wagen.

3. Geschichte des Felsen. Der Islam und die Kreuzfahrer.

Hiermit wäre denn der heilige Fels nach allen Seiten hin seiner heutigen Beschaffenheit nach beschrieben, und wir können somit zu der Beantwortung der weiteren Frage schreiten: was wir über seine Geschichte wissen. Daß sie reich und vielgestaltig sei, mögen wir zum voraus vermuten. Für uns aber entsteht die Frage, was wir über diesen allgemeinen Eindruck hinaus etwa Sicheres oder wenigstens einigermaßen Wahr-

scheinliches über seine Schicksale ermitteln können, vor allem ob wir imstande sind, seine Geschichte bis in das hebräisch-israelitische Altertum oder über es hinaus zurückzuverfolgen. Wir beginnen am zweckmäßigsten unsre Untersuchung derart, daß wir zunächst rückwärtsschreitend seine Schicksale verfolgen.

Es darf hier als bekannt vorausgesetzt werden, daß der Fels (*eṣ-Ṣachra*) eines der gefeiertsten Heiligtümer des Islam ist. Eine Menge islamischer Sagen und Legenden knüpfen sich an ihn. Muhammed selbst soll gesagt haben: „Die erste der Stellen ist Jerusalem und der erste unter den Felsen ist eṣ-Ṣachra“ und soll den Fels eṣ-Ṣachra zu Jerusalem einen der Felsen des Paradieses genannt haben[1]. Er soll hier gebetet haben und soll ein hier verrichtetes Gebet für kräftiger erklärt haben als anderswo tausend Gebete. So erklärt es sich sowohl, daß bald nach der ersten Einnahme Jerusalems durch die Araber von ihm Besitz ergriffen und ein wichtiges Heiligtum, der Felsendom, hier errichtet wurde, als auch daß, nachdem Jerusalem durch Saladin aufs neue in den Besitz des Islam gelangt war, der alte Stand der Dinge wieder hergestellt wurde.

In der Hauptsache sehen wir demgemäß den Fels und den ihn überwölbenden Dom heute noch genau so vor uns, wie den Fels Saladin übernommen und wie er den Dom wiederhergestellt hat. Was von Veränderungen vorgenommen wurde, ist durchaus unwesentlich — jedenfalls, soweit es sich um den Fels und seine unmittelbare Umgebung handelt. So fand ihn noch Tobler (a. a. O. S. 527), wie es scheint, mit rotem Atlas bedeckt. Auch redet er S. 528 von einem über dem Felsen hängenden veralteten Traghimmel von karmoisinroter Seide. Damit mag wohl der auch noch auf unserm von Schick aufgenommenen Bilde sichtbare Baldachin gemeint sein, der bis in die achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts blieb[2].

Die letzte größere Veränderung — wenn wir, was Saladin

1) S. bei Robinson Paläst. II 87.

2) S. z. B. noch Bädeker, Paläst.[2] (1880), S. 51. Die bei Tobler Topographie v. Jerusalem I (1853) 528 Anm. 2 erwähnte „Kanzel“ kann aber nicht wohl über dem Felsen selbst gestanden haben. Hier muß ein Irrtum vorliegen.

tat, lediglich als die Herstellung des status quo ansehen — scheint mit dem Felsen vor sich gegangen zu sein, als die Kreuzfahrer Besitz von dem Tempelplatz und dem Felsendom ergriffen hatten.

Jerusalem war im Jahre 1099 erobert worden. Der Ḥaram als befestigter Platz und zugleich als heilige Stätte hatte eine große Zahl der Einwohner angezogen; man hoffte hier Schutz zu finden. Freilich war die Hoffnung eitel. Tankred soll mit den Seinen die furchtbarsten Greuel unter ihnen verübt haben. Die Kreuzfahrer scheinen im Blute der Erschlagenen förmlich gewatet zu sein[1].

Natürlich ging man sofort, nachdem die Stadt und der Ḥaram in den Besitz der Christen übergegangen und der heilige Platz von Leichen und Unrat gereinigt war, dazu über, den letzteren wieder dem christlichen Gottesdienst zugänglich zu machen. Der Felsendom wurde unter dem Namen Templum Domini in eine christliche Kirche umgewandelt. Den Fels selbst ließ man zunächst unberührt. Er scheint frei dagelegen zu haben, so wie er heute wieder und seit Jahrhunderten liegt und wie er auch vor der Eroberung Jerusalems durch die Kreuzfahrer aller Wahrscheinlichkeit nach lag. Erst 15 Jahre nach der Eroberung „deckte den bisher nackt und offen gebliebenen Felsen der Tempelvorsteher mit weißem Marmor und baute darüber einen prächtigen Altar, an welchem der Klerus den Gottesdienst tat[2]. Man klagte jedoch bitterlich auf mohammedanischer Seite, daß die Christen sich zu dem Ende am heiligen Felsen vergriffen, nämlich daß sie einen Teil davon abschlugen; ein Stück soll nach Konstantinopel, ein anderes in die Gegend der Slaven (Russen) verschleppt und hier mit dem gleichen Gewichte an Gold auf gewinnsüchtige Weise verkauft worden sein[3]." So wenigstens be-

---

1) Vgl. Wilh. v. Tyrus VIII, 20. Raimond de Aguilers: Tantum [hoc dixisse] sufficiat, quod in templo et porticu Salomonis equitabatur in sanguine usque ad genua et usque ad frenos equorum. Hist. Francorum (Recueil III, 300).

2) Wilh. v. Tyrus VIII, 3 (seine Worte s. in der Beilage am Schluß dieser Abhandlung). Reinaud, Extr. des Historiens Arabes 1829, S. 217.

3) Tobler I 539 mit Berufung auf Schihāb ed-Dīn (Bibliogr. des Croisades par Michaud II, 602) und Kemāl ed-Dīn 249f. 255.

richtet Tobler, dem die meisten Darsteller gefolgt sind. Erst als Saladin Jerusalem wieder in Besitz nahm, wurden alle von den Kreuzfahrern herrührenden Neuerungen wieder entfernt und der Fels wieder bloßgelegt.

Daß der Fels mit Marmorplatten belegt und ein Altar über ihm errichtet wurde, brauchte selbstverständlich seine Gestalt nicht zu verändern. Für das Auflegen der Platten konnte es wohl ausreichen, wenn man sie da, wo der Fels sich neigte, durch eine leichte Stein- oder eine solide Holzunterlage stützte, um eine ebene Fläche herzustellen. Eine andere Frage ist natürlich, wie es sich mit den von Tobler erwähnten Beschädigungen verhält. Es mag hier gleich Erwähnung finden, daß der Hergang sich in einigen neueren Darstellungen — sie gehen, soviel ich sehe, auf Socin in Bädekers Palästina[1] zurück — so abgespielt haben soll, daß die Kreuzfahrer Stufen in den Fels gehauen hätten, um auf ihnen den Altar zu besteigen[2].

Auf welche Nachrichten diese letztere Notiz sich stützt, vermag ich nicht zu sagen. In den von Tobler angeführten Quellen findet sie sich nicht. Auch sonst nirgends ist mir ein Beleg für sie aufgestoßen[3]. Die Vermutung ist deshalb nicht ausgeschlossen, daß sie aus der Wahrnehmung, daß sich Stufen am Fels finden, in freier Kombination mit der Mitteilung, daß die Kreuzfahrer einen Altar auf dem Felsen errichteten, stammt. Ob sie innerlich wahrscheinlich ist, bleibt die Frage.

1) 2. Aufl. 1880, S. 51: „In der Mitte auf dem heiligen Stein stand der Altar; die Oberfläche des Felsen war mit Marmor gepflastert und eine Anzahl Stufen in den Felsen gehauen, die zu dem Altar hinaufführten; deutliche Spuren davon sind noch sichtbar“ . . . 6. Aufl. 1896, S. 50: „Die Kreuzfahrer hatten auf dem Fels einen Altar aufgestellt und ihn durch Stufen zugänglich gemacht, wovon Spuren sichtbar sind.“

2) Wesentlich zurückhaltender äußert sich Reinh. Röhricht, Gesch. d. Königr. Jerus. 1898 S. 464: „Die Christen hatten den hl. Stein . . . . mit Marmorgetäfel überdeckt, weil die Pilger Stücke von dem Stein abzuschlagen pflegten, darüber einen Altar erbaut und diesen mit einer reich vergoldeten Säulenkuppel überwölbt, die Saladin aber entfernen ließ, so daß der Stein wieder freilag“. Unter den schweinartigen Tieren vermutet R. eine Darstellung des Gotteslammes.

3) Siehe darüber sowie über die ganze Frage die Beilage.

Die Tatsache kleiner Stufen besteht, wie oben dargelegt. Aber es ist mir mehr als fraglich, ob sie auf die Kreuzfahrer zurückgehen. Wer die Stufen sieht, wird auch sofort erkennen, daß sie nicht zum Besteigen des Altars dienen können. Um solche Stufen aber müßte es sich bei der oben zitierten Anschauung handeln. Wie Stufen, die dazu dienen sollten, den Altar zu besteigen, auszusehen hatten, kann man sich leicht vorstellen; wie sie bei Felsenaltären tatsächlich aussahen, kann man z. B. am großen Altar von Baʿalbek oder dem von Petra (Abb. 26—29) ersehen. Es ist eine ganz andere Frage, welchem Zweck die zwei großen senkrechten Abstufungen am hl. Felsen des Haram und die zwischen ihnen zutage tretenden zwei kleinen Stufen einmal gedient haben mögen, aber wer auf ihnen, da die großen je etwa 80 cm hoch sein mögen, den Fels besteigen wollte, hätte kein leichtes Stück Arbeit. Ich bemerke, daß auch Schick[1] von Stufen nichts erwähnt, wohl aber der Meinung ist, es mögen damals die viereckigen kleinen Löcher an der Ostseite entstanden sein, etwa zur Aufnahme von Stützen oder Balkenköpfen. Doch können sie, meint er, zum Teil auch schon früher, etwa bei der Herstellung der Jupitercella entstanden sein.

Natürlich müssen die Kreuzfahrer, wenn auf dem Felsen ein Altar stand, Stufen angebracht haben, um ihn zu besteigen, oder sie müßten einen Aufgang anderer Art, der auf die Höhe des Felsen führte, hergestellt haben. Einen solchen haben wir oben ebenfalls kennen gelernt; daß er aus der Kreuzfahrerzeit stamme, ist aber durch nichts angedeutet, auch nicht gerade wahrscheinlich. Es wird sich also empfehlen, anzunehmen, daß die Stufen aus Holz oder Stein über dem Felsen angebracht waren und daß sie an dem eigentlichen Bestande des Felsen nichts änderten[2].

Somit bleibt uns nur übrig, zu fragen, welcher Art jene Beschädigungen des Felsen waren, über die man auf seiten der Moslem klagte. Bei der hohen Verehrung, die auch die Christen diesen heiligen Stätten zollten[3], halte ich es fast für ausgeschlossen, daß man bei der Herstellung jenes Altars mit

1) Beit el Makdas (1887) 156.
2) S. unten S. 30 Anm. 4.
3) S. den Nachweis gegen Ende der Beilage.

Eingriffen in den Bestand des heiligen Felsen über das absolut Notwendige hinausging. Ein Bedürfnis dazu war aber vermutlich gar nicht oder nur in ganz geringem Maße vorhanden. Im Gegenteil möchte man fast vermuten, es sei den Bauleuten der Befehl erteilt worden, mit dem heiligen Felsen schonend zu verfahren. Es wird sich also, wie auch die Klage über den Verkauf der Stücke beweist, lediglich um vereinzelte böswillige oder gewinnsüchtige Beschädigungen handeln, die von Bauleuten, welche an der Herstellung des Altars beteiligt waren, oder auch von abergläubischen Pilgern ausgingen. In diesem Falle brauchen wir aber gar nicht besonders nach der Stelle zu suchen: es können da und dort kleine Stücke abgeschlagen worden sein, vor allem an der Nordseite, wo der Stein große Unregelmäßigkeit zeigt.

Hingegen scheint es nicht wahrscheinlich, daß die Gestalt des Felsen durch die Kreuzfahrer irgendwie erheblich verändert worden wäre. Vor allem ist kaum anzunehmen, daß einer der starken Einschnitte, die vermutlich von Menschenhand herrühren, von ihnen stamme und mit der Errichtung jenes Altars zusammenhänge. Weder der Einschnitt am Nordende noch die Herstellung der nahezu geraden Linie an der ganzen Westseite, noch die scharfe Ecke im Süden mögen davon herstammen. Es gibt für mehrere dieser Vermutungen keinen gerade zwingenden Beweis; aber da gar kein Grund vorliegt, gerade diese Eingriffe den Kreuzfahrern zuzuschreiben, auch jene Klagen über das Verhalten der letzteren überhaupt am besten mit einer gewissen Vorsicht aufzunehmen sind, so darf man immerhin sagen, es sei der gegen die Kreuzfahrer geäußerte Vorwurf höchst wahrscheinlich auf ein ganz bescheidenes Maß zurückzuführen.

Es kommt dazu, daß wir, wenigstens was die große, höchst wahrscheinlich künstliche Verkleinerung des Felsen an seiner Westseite anlangt, doch ein starkes Zeugnis für die Unschuld der Kreuzfahrer besitzen. So wahrscheinlich es ist, daß der ganze Fels einmal auch hier eine gewisse Rundung besaß, hier also zu irgendeiner Zeit ein stattliches Stück von ihm abgeschnitten worden ist, so wenig spricht dafür, daß gerade die Kreuzfahrer diesen Eingriff vornahmen. Unter den vielerlei und stark auseinander gehenden Nachrichten von

Christen und Arabern über die Größe des Felsen ragt eine durch innere Glaubwürdigkeit deshalb in auffallender Weise über die andern empor, weil sie merkwürdig richtig ist. Es ist dies Ibn al Fakīh, 903 n. Chr. (290 der Hidschra). Während die andern Beobachter vielfach ganz offenbar falsche Angaben machen nach willkürlicher Schätzung oder aus einer längst verblaßten Erinnerung, hat dieser Beobachter augenscheinlich gemessen. Er gibt die Größe des Felsen auf 34 Ellen Länge und 27 Ellen Breite an[1]. Nun kennen wir die Länge der arabischen Elle jener Zeit nicht genau, obwohl sie nicht allzuviel von der biblischen abgewichen sein wird[2]. Wenn aber derselbe Schriftsteller dem Felsendom 100 Ellen Länge und Breite zumißt und wir wissen, daß er 50 m in jeder Richtung mißt, so sehen wir daraus, daß er die Elle (ذراع) auf ziemlich genau $^1/_2$ m ansetzt. Das ergibt für den Felsen etwa $17 \times 13{,}5$, eine Angabe, die wir auch heute kaum genauer machen können. Hatte der Fels bereits im Jahre 903, also vor dem Eindringen der Kreuzfahrer, dieselben Dimensionen wie heute, so kann er also durch den Altarbau der Christen nicht irgendwie erheblich[3], jedenfalls nicht durch Abschneiden der Westseite verändert worden sein.

Wir können somit die Kreuzfahrerperiode verlassen mit dem Bewußtsein, daß aus ihr der Fels in der Hauptsache ebenso hervorging, wie er in sie eintrat[4]. Saladin hat ihn.

---

1) Vgl. Guy le Strange in Quat. Statem. 1887, S. 94.

2) Die Plattform gibt Ibn al Fakih auf 300×140 an, was augenscheinlich irrig ist. Hier scheint er sich also zu sehr auf sein Auge oder sein Gedächtnis verlassen zu haben. Über die arab. Elle vgl. z. B. JRAS (N. Ser.) XIX 269 Anm. 5.

3) Vgl. die nächste Anmerkung.

4) Vgl. schon Tobler 545 nach Kemal ed-Din „Der Sultan gebot, daß . . . der Überzug von Marmor weggenommen und das Gehäuse in Stücken abgebrochen werde . . . So wurde der Fels wieder hergestellt wie er in alter Zeit gewesen war." Schon daraus geht hervor, daß der Altar einfach über den Fels gebaut war und so abgenommen werden konnte, daß der Fels seine alte Gestalt wiedererlangte. Besonders aber s. 'Imād ed-Din, Mudschir ed-Din und Abu Schāma (Schihāb ed-Din) in der Beilage. Auch Alb. Aquens. VI 25 (Rec. IV. 480 f.) sagt: Hoc itaque vas et pronunctoriolum, quod in medio Templi prominere praediximus, intactum a Tancredo permansit; quin Turci omne

wie bereits erwähnt, nach der Eroberung Jerusalems durch ihn sorgfältig wieder abräumen lassen, und so, wie er den Felsen hergestellt hat, ist er bis heute geblieben.

Wie aber sah er vor dieser Zeit aus? Daß ʿAbd el Malik, der Erbauer des Felsendoms, ebenso ʿOmar, der von Jerusalem Besitz ergriff, am Felsen keine seinen Bestand ändernden Eingriffe vornahmen, darf zum voraus als selbstverständlich gelten. Ihnen galt er von Anfang an als das durch den Profeten geweihte Heiligtum. Immerhin haben wir die Berichte zu hören.

Als ʿOmar 637 Jerusalem in Besitz nahm, war es für ihn selbstverständlich, daß er hier eine muslimische Anbetungsstätte errichtete. Er wurde von selbst auf den durch Muhammed geheiligten Ḥaramplatz gewiesen. Er wird nach Eutychius[1] († 940) dorthin geführt und es wird ihm der hl. Fels gezeigt, „der in der Mitte des Erdkreises ist und ein Tempel der Kinder Israel war", und wird ihm gesagt: „Als die Römer Christen geworden waren (gemeint ist unter Konstantin), war der Ort des Felsen und seine Umgebung wüst und wurde so gelassen; man hatte auf den Fels Erde geworfen, so daß auf ihm ein großer Schutthaufen entstanden war. Die Römer ließen ihn so; sie verehrten ihn nicht wie die Juden; sie hatten über ihm keine Kirche erbaut wegen des Wortes des Herrn Christus (Matth. 23, 30. 24, 2) .... Der Patriarch Sophronius faßte ʿOmar bei der Hand und stellte ihn auf den Kehrichthaufen, ʿOmar aber nahm den Zipfel seines Kleides und füllte ihn mit dem Schutt" ... Die Muslimen folgten seinem Beispiel, „bis sie den Platz gereinigt und geklärt und der Fels sichtbar geworden war".

Ähnlich erzählt ein muslimischer Autor ʿUlaimī[2]. ʿOmar, auf dem Ḥaram und beim hl. Felsen angelangt, bricht in die Worte aus: „Gott ist groß! Das ist bei dem, in dessen Hand meine Seele ist, der Betort Davids, von dem uns der Profet erzählt hat, daß er zu ihm nächtlich gekommen!" Er fand

devotione id venerantes, utrumque inviolatum reservabant. — Das ist vielleicht in apologetischem Interesse gesprochen, wird aber nach den vorhergehenden Zeugnissen doch richtig sein.

1) S. dazu Gildemeister in ZDPV XIII (1890), S. 4f.

2) Ebenda S. 8.

auf dem Felsen vielen Kehricht, welchen die Byzantiner aus Haß gegen die Juden hingeworfen hatten. Dann breitete er sein Obergewand aus und fing an, diesen Schmutz wegzufegen und die Muslime taten das gleiche[1].

Gildemeister hat diese und verwandte Äußerungen arabischer und christlicher Autoren auf ihre Glaubwürdigkeit untersucht und kommt zu dem Ergebnis, daß die Bedeckung mit Schutt an die Verdeckung des Grabes Christi durch einen Misthaufen erinnere und „zum Kostüm" gehöre, findet aber doch den historischen Kern, der unzweifelhaft feststehe, darin, daß die Tempelarea von ʿOmar unbebaut vorgefunden wurde, weil eine religiöse Scheu jede Art von Bebauung hinderte. Das gilt natürlich auch für den Fels, und es ist meines Erachtens das Mindeste, was angenommen werden muß.

ʿAbd el-Malik (685—705) hat dann bekanntlich den Felsendom errichtet, von dem er sagt[2]: Dieser Betort (in Jerusalem) „wird euch die Stelle des Betorts des Ḥaram (in Mekka) vertreten, und dieser Fels, von dem überliefert wird, daß der Gesandte Gottes seinen Fuß auf ihn gesetzt, als er zum Himmel aufstieg, wird euch die Kaʿba ersetzen". Da baute er, fährt der Erzähler — al Jaḳubi — fort, über dem Fels eine Ḳubba, hing an sie Vorhänge von Brokat, setzte Türhüter [wie in Mekka] für sie ein und hielt das Volk an, Prozessionen um ihn anzustellen, wie um die Kaʿba.

Aus alledem ist jedenfalls soviel zu entnehmen, einmal daß die in Jerusalem eindringenden Vertreter des Islam und ihre Nachfolger den Fels auf dem Gipfel des Ḥaram bereits als ein Heiligtum vorfanden, das ihnen unantastbar schien und darum auch von ihnen nicht angetastet wurde, sodann daß dementsprechend auch bei der Errichtung des Felsendomes durch ʿAbd el-Malik gewiß alle erdenkliche Rücksicht auf die Heiligkeit des Felsen genommen worden ist, so daß eine Verkürzung oder Beschädigung desselben bei dieser Gelegenheit ausgeschlossen scheint.

Unser Ergebnis wäre somit bis hierher, daß der heilige Fels zur Zeit des Eindringens des Islam, also am Ende der

1) Seinen Betort selbst hat ʿOmar nicht auf dem Fels errichtet, sondern weiter südlich. Doch berührt uns diese Angelegenheit hier nicht.

2) Vgl. ZDPV XIII (1890), S. 16.

griechisch-byzantinischen Periode Jerusalems, im wesentlichen durchaus dieselbe Gestalt hatte, die er heute zeigt. Welches sind seine Schicksale in der griechischen und römischen Zeit bis zu Titus herauf gewesen?

4. Fortsetzung. Der Fels von Titus bis Justinian.

Zuvörderst ist daran zu erinnern, daß wir oben festgestellt haben, der Fels sei zur Zeit 'Omars unbebaut vorgefunden worden. Außerdem ist in jener Zeit mehrfach von den Ruinen des Tempels die Rede[1]. Auch wird uns mitgeteilt, daß den Christen die Stätte des Tempels zwar als eine Stätte göttlichen Zorngerichtes erschien, die sie mit Scheu erfüllte und die zu bebauen sie nicht wagten, daß der Fels aber ihnen nicht als heiliger Ort im besondern Sinne galt, daher auch für sie kein spezifisches Interesse in Anspruch nahm. Das läßt uns erwarten, daß von seiten der Christenheit, solange sie im Besitze Jerusalems war, nichts gegen den überkommenen Bestand des Felsen unternommen worden sein werde. Sind Versuche seiner Zerstörung oder Umgestaltung gemacht worden, so mögen sie von heidnischer Seite ausgegangen sein. Es wird sich weiterhin zeigen, daß derselbe Satz auch für die letzte vorchristliche Zeit den Juden und Heiden gegenüber Geltung hat.

Die Zerstörung des Tempels durch Titus ist, wie wir wissen, aufs gründlichste vollzogen worden. Aber daß sie sich auf die Zerstörung oder Schädigung des hl. Felsen ausgedehnt habe, ist nirgends erwähnt, auch gar nicht wahrscheinlich. Man hatte Arbeit genug, die Gebäude zu vernichten und abzutragen, auch den stattlichen Altar dem Boden gleichzumachen, so daß man sich schwerlich große Mühe gab, auch das natürliche Fundament, das ohnehin seine spezifische Heiligkeit längst eingebüßt hatte, noch zu zerbrechen. Soweit der Fels etwa durch herabfallende Steine des darüberstehen-

1) Antonin. Martyr de locis sanct. XXIII: Ante *ruinas templi* Salomonis sub platea aqua decurrit ad fontem Siloam secus porticum Salononis (Société pour la public. de textes . . de l'Orient Latin, *Itinera Latina* I 1879, S. 104). Ebenso vorher schon der Pilger von Bordeaux und Eucherius; s. ZDPV XI (1888) 204.

den Altars Not leiden konnte, hat man ihn sicher vor diesem Schicksal nicht geflissentlich behütet; aber man wird auch nicht absichtlich weitergegangen sein. Dadurch ist aber sein Gesamtbild ohne Zweifel nicht verändert worden. Anderseits mögen gerade die herabgefallenen und vermutlich einfach liegen gebliebenen Altarsteine ein natürlicher Schutz vor zufälliger oder mutwilliger weiterer Beschädigung gewesen sein.

Die Stadt scheint in der Hauptsache wüste gelegen zu haben bis auf Hadrian. Jedenfalls gilt das vom Tempelplatze. Es ist wahrscheinlich, daß gerade der von Hadrian unternommene Versuch des Wiederaufbaus der Stadt, und zwar als heidnischer Stadt mit einem Tempel des Jupiter an der Stelle des Jahwetempels, zum Aufstand geführt hat[1]. Jedenfalls bricht ein solcher aus, und nachdem er niedergeschlagen ist, und zwar nach langen und blutigen Kämpfen, wird im Jahr 136, zum Zeichen der endgültigen Unterwerfung der Juden und der unwiderruflichen Beendigung des jüdischen Religionswesens in der alten Hauptstadt, der neuen, auf der Stätte des einstigen Jerusalem gegründeten Kolonie der Name Aelia Capitolina (nach dem Vornamen des Kaisers, Aelius, und zu Ehren des Jupiter Capitolinus) gegeben. Demgemäß erhält die Stätte des alten Tempels einen Tempel dieses Gottes mit Bildsäule. Auch ein Reiterstandbild des Hadrian soll hier aufgestellt worden sein, das bis in die Tage des Hieronymus da geblieben zu sein scheint[2]. Demgemäß redet auch das Itinerar. Hieros. des Pilgers von Bordeaux (333) von den Statuen, die unweit des „lapis pertusus" stehen[3]. Hingegen ist die Nachricht, daß Hadrian den

1) Dio Cassius LXIX, 12.

2) Dio Cassius LXIX, 12. Euseb. Hist. eccl. IV, 6. Hieron. Comment. in Esai. 2 9: ubi quondam erat templum et religio Dei, ibi Hadriani statua et Jovis idolum collocatum est; in Matth. 21 15: de Hadriani equestri statua, quae in ipso Sancto Sanctorum loco usque in praesentem diem stetit (bei *Vallarsi* IV, 37 u. VII, 194 f.)

3) Et in aede ipsa, ubi templum fuit, quem Salomon aedificavit (Zur *aedes* s. Eckardt in ZDPV XXIX [1906] 72 ff. Es ist der Hadrianstempel) . . . Sunt ibi et statuae duae Adriani; est et non longe de statuis lapis pertusus, ad quem veniunt Judaei singulis annis et unguent eum et lamentant se cum genitu . . . Die „statuae duae Hadriani" brauchen nicht zwei *Hadrians*statuen zu sein.

Pflug über die Stätte des alten Tempels geführt habe, wenig glaubhaft[1].

Demnach hat Hadrian höchst wahrscheinlich nicht den Fels selbst überbaut. Es läge ja an sich durchaus nahe, zu denken, daß er den Altar an die Stelle des alten Altars versetzt hätte; hätten wir keine das Gegenteil besagende Nachricht, so müßten wir jene Annahme auch als die nächstliegende vorziehen. Aber nicht nur redet Hieronymus ganz bestimmt vom Allerheiligsten, nicht vom Altarplatze, sondern der Pilger von Bordeaux schließt den Altarplatz geradezu aus, indem er die Statuen „in die Nähe des Felsen" — demnach nicht auf ihn selbst — verlegt. Es liegt das auch in der Natur der Sache. So wichtig der Altar für den jüdischen Kultus ist, seinen Mittelpunkt bildet er je länger, je weniger gegenüber der immer mehr überhand nehmenden mystischen Heiligkeit des Allerheiligsten. Wollte Hadrian den jüdischen Gottesdienst beschimpfen, so traf er ihn viel empfindlicher durch Entweihung des Allerheiligsten, als durch die des Altars[2].

Stand aber der Altar Hadrians und die zugehörigen Bildsäulen gar nicht auf dem heilgen Felsen, so liegt natürlich auch keine Veranlassung vor, anzunehmen, daß der Fels durch die Bauten Hadrians auf dem Haram in Mitleidenschaft gezogen worden sei. Es bleibt dies natürlich immer möglich; es ist nicht unwahrscheinlich, daß man wenigstens einen Teil des Schuttes, der von Titus her noch auf dem Felsen liegen mochte, abräumte. So nahe der neuen Kultusstätte mochte wohl das Bild der alten Zerstörung beseitigt worden sein[3]. Es ist auch keineswegs ausgeschlossen, daß man jetzt, wo es sich darum handelte, den Juden Schmach anzutun, auch am

1) S. darüber Robins. II 203/4.

2) Die spätere Verehrung des Felsen durch die Juden, wie sie z. B. der Pilger von Bordeaux beschreibt, beweist hiegegen nicht: er war für sie der einzige noch gebliebene sichtbare Teil des alten Tempels. — Zum Ganzen vgl. bes. Rosen, Das Haram v. Jerus. (1866) S. 55—62, auch Schürer Gesch.[3] I, 698 ff.

3) Doch ist auch das nicht sicher. Nach Hieron. ep. crit ad Dardan. 17, bei *Vallarsi* I 974 f., (post eversionem templi paulo minus per quadringentos annos et urbis et templi ruinae permanent) scheinen noch im 5. Jahrh. die Ruinen dagelegen zu haben.

Felsen, von dem man immerhin wissen konnte, daß er den Juden viel galt, Mutwillen übte, aber einen irgendwie greifbaren Anhalt haben wir dafür nicht.

Über die Zeit zwischen Hadrian und Konstantin sind wir ohne Nachricht. Es ist zu vermuten, daß der Altar Hadrians fiel, als unter Konstantin das Christentum in Jerusalem zur Anerkennung kam[1]. Nur des Kaisers eignes Standbild scheint man noch lange geschont zu haben[2]. Der Altar selbst aber scheint gefallen zu sein. Denn der Pilger von Bordeaux sah 333 an der Stelle des salomonischen Tempels[3] ein anderes Gebäude, das eine christliche Reliquie beherbergte[4].

Bis auf Konstantin scheint die Kolonie Aelia ein bescheidenes Dasein geführt zu haben, allmählich zahlreicher von christlichen Pilgern besucht, im übrigen aber ohne Bedeutung. Auch der Tempelberg und mit ihm der heilige Fels werden an der allgemeinen Ruhe und Abgeschiedenheit, in der Jerusalem sich befand, teilgenommen haben. Mit dem allgemeinen Umschwung der Dinge unter Konstantin, zugleich mit dem erhabenen Beispiel der Mutter des Kaisers, tritt natürlich auch für Jerusalem und seine Stätten ein Umschwung ein. Sie treten jetzt in den Mittelpunkt des Interesses. Aber unter dem Schutze des christlichen Kaisertums sind sie selbst vor Entweihung geschützt. Mit Ausnahme der kurzen Zeit des Julian, über die bereits oben S. 2 gehandelt ist, ist eine solche von jetzt an zum voraus ausgeschlossen, tatsächlich ist sie es auch für die Zeit dieses Kaisers.

Sollten also nunmehr Dinge mit dem Felsen vorgenommen worden sein, die ihm ein anderes Aussehen gaben, so wäre

---

1) SULP. SEVER., Hist. sacr. II, 33: Helena .. cum Hierosolymam agnoscere concupisset, reperta ibi idola ac templa protrivit. (Corp. Scr Eccl. Lat. I, 87). Doch ist zu erwähnen, daß der Pilger von Bordeaux 333 sie noch sah, während Helena 327 oder 328 gestorben ist. Die Nachricht scheint also in dieser Form zweifelhaft.

2) S. oben S 34, Anm. 2.

3) Et in aede ipsa, ubi templum fuit, quod Salomon aedificavit, in marmorem ante aram sanguinem Zachariae ibi dicas hodie fusum.

4) Dasselbe stand schwerlich an derselben Stelle, der des Allerheiligsten — sie scheute man sich zu überbauen, s. oben S. 31 —, wohl aber auf dem Tempelplatz (westlich vom Felsen).

das nur denkbar im Zusammenhang mit dem Versuche, ihn zu überbauen. Nach allem jedoch, was wir wissen, darf als höchst wahrscheinlich angenommen werden, daß solche Versuche in der christlichen Zeit nach Julian nicht mehr unternommen worden sind. Die Zeugnisse, die wir haben, stimmen darin überein, daß die Scheu vor dem verfluchten Orte so groß war, daß die Araber in der Tat eine vollkommen öde und unbebaute Stätte hier vorfanden[1]. Auch Justinian hat hiervon keine Ausnahme gemacht. Die eine Zeitlang gehegte Meinung, er sei der Erbauer des Felsendomes, bedarf heute kaum mehr der Widerlegung[2].

Unsere Wanderung hat uns somit bis in die Zeit des Titus und damit in diejenige des herodianischen Tempels zurückgeführt. Fassen wir das Ergebnis zusammen, so hat nach dem, was unsere Untersuchung ermittelt hat, die Annahme die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, daß auch von den Tagen des eindringenden Islam an rückwärts bis zu Titus, und damit zugleich bis zu Herodes der hl. Fels in allen Hauptpunkten derselbe geblieben ist. Mit den Ergebnissen der vorausgehenden Erörterung zusammengehalten, liefert uns die zuletzt ermittelte Wahrscheinlichkeit das Gesamtergebnis, daß zwischen der Zeit des Herodes und der Gegenwart aller Wahrscheinlichkeit nach in betreff des in Frage kommenden Felsen kein bemerkenswerter Unterschied besteht.

5. Der Fels in der Urzeit[3].

Es mag an den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung manches zweifelhaft oder unsicher erscheinen, teils solches, das wir selbst als minder sicher bezeichnet haben, teils aber auch solches, das uns als wahrscheinlich vorkam. Die Natur der Sache bringt dies bei dem Gegenstande unsrer Untersuchung unvermeidlich mit sich. Eines aber darf als vollkommen feststehend angenommen werden: es hat sich bei

1) S. oben S. 31.
2) Vgl. ZDPV XI (1888), 197ff. XIII (1890), 1ff.
3) Vgl. hierzu die besondere Abhandlung über den primitiven Altar (Abh. II).

wesentlichen Eigentümlichkeiten des heiligen Felsen von Jerusalem bei dem im Vorhergehenden unternommenen Gang durch die Jahrhunderte ergeben, daß die uns bekannte Geschichte des Felsen bis in das Zeitalter Christi hinauf keinerlei Veranlassung ihrer Entstehung erkennen ließ.

Um sofort noch genauer zu sagen, was gemeint ist: man mag über die Frage streiten, wann etwa die scharfe Ecke im Süden bezw. Südwesten des Felsen entstanden sei, ebenso wann der Fels im Westen so abgemeißelt wurde, wie wir ihn heute sehen, endlich gar auch, zu welcher Zeit er etwa im Norden verkürzt oder teilweise zerschlagen worden sein möge — es bleibt trotzdem außer Zweifel, daß für die Rinne und das Loch im Norden, für die runden Löcher im Süden, für die Abstufung im Westen, für den schrägen Aufgang im Osten, für die kleinen Vertiefungen im Südwesten und Westen, endlich auch für die Höhle, falls sie künstlich ist, in der Zeit nach Herodes bezw. nach Titus sich kein zureichender Grund finden läßt. Alle diese höchst eigenartigen Gebilde am Felsen, soweit sie nicht natürlicher, also zufälliger Herkunft sind, lassen sich ihrer Entstehung nach aus der christlichen und islamischen Ära nicht verstehen. Mit andern Worten: sie müssen der israelitischen oder vorisraelitischen Geschichte des Felsen entstammen und müssen demgemäß, wofern überhaupt, so im Kultus oder Volksbrauch dieser älteren Periode ihre Erklärung finden.

Damit erwächst uns von selbst die Aufgabe, in die Geschichte dieser Periode unsres Gegenstandes einzutreten. Es empfiehlt sich, hier den umgekehrten Weg einzuschlagen und die Untersuchung mit der Urzeit zu eröffnen, um sie dann an demjenigen Punkte, bis zu dem die bisherige Erörterung geführt hatte, wieder anlangen zu lassen.

Wir wissen von Jerusalem, daß es eine Stätte altkanaanäischer Ansiedlung und Gottesverehrung ist. Nicht nur die Amarnatafeln nennen es uns als den Sitz eines kanaanäischen Königs, auch die alte Vätersage weiß von ihm und bringt es in besonders nahe Beziehung zu eigentümlichen Äußerungen der Gottesverehrung. Denn es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß sowohl mit jenem Salem des Malkiṣedeḳ, der als ein Verehrer des höchsten Gottes bezeichnet wird, als mit

dem Berge im Lande des Moria, woselbst Isaak geopfert werden soll, nichts anderes gemeint ist als Jerusalem. In beiden Fällen wird die Erwähnung Jerusalems und die Rolle, die es hier spielt, beeinflußt sein durch den Gedanken an die Stellung, welche Jerusalem im späteren Kultusleben Israels einzunehmen berufen war. Aber das schließt nicht aus, daß in beiden Fällen einer alten Überlieferung Ausdruck gegeben ist, nach welcher Jerusalem schon in sehr früher vorisraelitischer Zeit als wichtiger Kultusort galt[1]. Im besondern läßt Gen 22 2 eigentlich nur auf diese Weise eine befriedigende Erklärung zu, wenn angenommen werden darf, daß nach der Ansicht des Erzählers eben jene Höhe, die später den berühmten Tempel Jahwes trug, schon in alter Zeit von ihm dazu ausersehen war, der vielfach im Schwange gehenden Unsitte des Kinderopfers zu steuern.

Noch deutlicher tritt diese Tatsache ins Licht in der bekannten Erzählung über die Tenne des Jebusiters Arawna in 2 Sam 24 und die Art, wie David dort einen Altar errichtet. Der Engel Jahwes, der als Würgeengel die Pest über das Land verhängt, ist eben bei der Dreschtenne des Jebusiters Arawna angelangt, um von hier aus auch Jerusalem zu vernichten; da wird ihm Halt geboten. David geht auf Befehl des Profeten Gad hinauf zur Tenne, um sie in seinen Besitz zu bringen und hier — an der Stelle, wo der Engel Halt gemacht hatte — einen Jahwealtar zu errichten, damit der Seuche endgültig gewehrt werde (V. 21). Der Altar wird errichtet, „und Jahwe ließ sich dem Lande wieder günstig stimmen und die Seuche wurde von Israel abgewehrt".

Die Erzählung, das mag zunächst ins Licht gestellt werden, hat nichts zu tun mit der in 2 Sam 6 überlieferten von der Überführung der Gotteslade nach der Stadt Davids.

---

1) Auf die schwierige und verwickelte Frage über den Charakter der merkwürdigen Erzählung von Gen 14 soll hier nicht eingegangen werden. Aber wie man im übrigen über sie urteilen möge, die Episode über Melkişedek bleibt immer ein Stück von eigenartigem und selbständigem Werte und manche sind geneigt, gerade ihm eine besondere Stellung einzuräumen. Vgl. z. B. Buhl in PRE³ Melchisedek; Gunkel Komm. z. Gen². Die obigen Sätze in ihrer ganz allgemeinen Fassung wird man deshalb vermutlich ziemlich allgemein gelten zu lassen geneigt sein.

Natürlich wird der Lade dort ein Zelt und ein Altar errichtet[1]. Aber jenes Zelt befand sich in der Stadt Davids, d. h. der Davidsburg auf dem Zion, höchst wahrscheinlich nahe der Gihonquelle, jedenfalls erheblich südlicher und damit tiefer als die Tenne vermutlich lag.

Dreschtennen werden an luftigen, vom Winde bestrichenen Stellen errichtet. Es bedarf zu ihrer Errichtung zugleich einer ebenen Fläche von nicht ganz geringer Ausdehnung. Wo die Natur eine solche nicht bietet, wird sie künstlich hergestellt. Eine ebene Felsplatte, wie sie der Fels auf dem Haram und seine unmittelbare Fortsetzung unter dem heutigen Felsendom und der Hochterrasse[2] darstellt, mußte sich hierzu vortrefflich eignen, und es läßt sich für einen vermögenden Bewohner der am Zionhügel sich hinziehenden alten Jebusiterstadt überhaupt kein günstigerer Ort für eine Dreschtenne vorstellen, als diese Felsplatte oben auf dem Gipfel des Hügels, dem Moria.

Nun heißt es allerdings nur, David habe dort bei der Tenne[3] auf dem Moria, denn so wird der Hügel in 2 Chr 3 1 bezeichnet, einen Altar errichtet, nicht der Jebusiter habe schon vorher einen solchen dort besessen. Allein, daß der Engel gerade hier Halt macht, ist dem Erzähler schwerlich zufällig. Es ist für ihn hier vermutlich ebenso Wirkung, nicht Ursache, wie in Richt 6. Es kommt dazu, daß, da die Stadt der Jebusiter der Quelle wegen sich am Abhang gegen Süden hinzog, die ganz natürliche und von selbst gegebene Stelle für die Opferhöhe der Gipfel des Hügels war.

Es darf hier erinnert werden an die Stelle, welche nach den Schilderungen der israelitischen Profeten die Gaben der Erde und die Tenne als die Stätte, an der man ihrer sich freut, im altkanaanäischen Kultusleben einnehmen. Israel sagt nach kanaanäischer Weise: „Ich will meinen Buhlen

1) Vgl. 2 Sam 6 17; 1 Kön 1 39. 51. 2 28 f; 2 Sam 7 2.

2) S. das Diagramm bei Schick, Beit el Makdas; auch Mommert, Topogr. Taf. IV.

3) Der eigentliche Dreschplatz, wenn auch das Ganze Tenne hieß, wird nicht auf der Sachra selbst sich befunden haben, sondern auf der an den heutigen hl. Felsen sich anschließenden Felsplatte; s. die vorige Anm.

nachlaufen, die mir Brot und Wasser, Wolle und Flachs, Öl und Getränke spenden" (Hos 2 7). Die Buhlen sind die mit Jahwe um die Gunst Israels streitenden Landesgottheiten, sie gelten als Spender der Gaben des Landes, an Fruchtfeld und Tenne knüpft sich daher ihre Verehrung. Oder Jahwe spricht zu Israel: „Du hast gehurt von deinem Gotte weg, auf allen Tennen liebtest du Buhlerlohn" (Hos 9 1). — Das Huren ist der Gottesdienst nach der Weise der Kanaanäer und der Buhllohn ist der von jenen Buhlen, den Baalen, Israel gespendete Ertrag der Tenne. Auch da also ist Tenne nnd Gottesverehrung aufs engste verbunden. So ist es ganz natürlich, daß beide auch räumlich zusammengehörten: Altar und Tenne fallen zusammen.

Es kommt ferner dazu, daß es allen Analogien entspricht, wenn wir annehmen, der Altar und die Anbetungsstätte, die David hier errichtete, haben sich angelehnt an eine schon vorhandene, der Bevölkerung als heilig bekannte Stätte. Steht es einmal außer Zweifel, daß das vorisraelitische Jerusalem so gut wie jede andre Kanaanäerstadt seine Opferstätte hatte, so besteht auch die höchste Wahrscheinlichkeit, daß Israel mit David sie übernommen und auf Jahwe übergeleitet hat.

Freilich ist die Frage erlaubt, weshalb David, wenn auf Moria bereits eine Verehrungsstätte war, dann die Lade nicht dorthin brachte? Die alte Höhe, wenn sie existierte, schiene doch der gegebene Ort für sie gewesen zu sein. Allein David mochte Gründe haben, dies nicht zu tun. Die Lade sollte seiner Königsburg unmittelbar nahe sein als ihr natürlicher Schutz, wie sie es später bei Salomo in der Tat war; sie sollte vielleicht auch ihr spezifisch israelitisches Gepräge wahren und deshalb ihr Kultus nicht mit dem einer alten Höhe vermengt werden. Erst unter Salomo, als der Kultus an der Lade sich längst fest eingebürgert hatte und der Ort durch den Tempel überhaupt seinen eigentümlichen Charakter gewann, wollte man dies wagen. So haben tatsächlich in dem Jerusalem Davids zwei Anbetungsstätten existiert: das Zelt mit der Lade am Gihon und der Altar auf Moria, jenes die Hauptopferstätte und die spezifisch israelitische Stätte darstellend, dieser an kanaanäische Überlieferungen anknüpfend.

Wie beschaffen war die vorisraelitisch-kanaanitische Felsenhöhle der alten Jebusiter, und wie mag der Altar, den David hier errichtete, ausgesehen haben?

Den primitiven Felsaltar der vorisraelitischen Zeit kennen wir einigermaßen. Dementsprechend dürfen wir auch die Gestalt des alten Jebusiteraltars auf der Tenne bei Jerusalem vermuten. Es werden die Gaben der Gottheit, die an dem Steine weilt, wohl auch in ihm ihren Sitz aufgeschlagen hat, dargereicht, indem man sie auf den Stein stellt und es ihr überläßt, sie in Empfang zu nehmen, und die zugehörige Flüssigkeit — Wasser, Brühe, auch Öl und Wein, oder auch Blut — über den Stein gießt. Die runden Löcher am Westrande sind wohl solche Schalen, zur Aufnahme flüssiger Altargaben bestimmt, und damit den mancherlei Opferschüsseln und Schalen an Opfersteinen zu vergleichen.

Ist diese Vermutung richtig, so gewinnt damit auch die scharf abgeschnittene Gestalt des Felsen an seinem Westrande (LZ in Abb. 4) eine neue Beleuchtung. Die Schalen stehen am äußersten Westrande: sind sie selbst schon vorhistorisch, so wird auch die Abmeißelung des Felsen an dieser Seite vorhistorischer Zeit angehören. Ob auch die parallel mit dem Westende laufende Abstufung des Felsen (CW) schon dieser vorhistorischen Zeit angehört, wage ich nicht zu entscheiden. Immerhin ist es nicht unmöglich, und die eben erwähnten Schalen sprechen auch hiefür am meisten. Denn sie können doch wohl erst entstanden sein, als die Abstufung schon vorhanden war. Andernfalls müßten gerade an diesen Stellen schon vorher Senkungen im Felsen bestanden haben. Aber jene westliche Abstufung ist überhaupt bis auf weiteres noch recht rätselhaft. Zum eigentlichen Hinaufsteigen kann sie nicht gedient haben, sondern nur etwa, um der Mitte des Felsen leichter näherzukommen. Eine weitere Vermutung vergleiche man unten S. 49.

Demselben Zwecke können auch die weiteren Vertiefungen — abgesehen von dem durch den Fels durchgehenden Loche, das dem Steine den Namen des *lapis pertusus* eintrug — gedient haben, nämlich das im Norden, falls es sich bestätigt, und das kleinere gegen Süden. Eine andere Deutung ist aber wenigstens der Erwägung wert. Wir wissen, daß zum kana-

anäischen Höhendienst als ein fast notwendiger Bestandteil desselben die Masseba, die heilige Steinsäule, und die Aschera, der heilige Baum oder der den Baum nachahmende, ihn ersetzende heilige Pfahl, gehörte. Wir haben Beispiele davon, daß die Masseben, zum Teil in größerer Zahl, neben dem Altar standen; aber auch davon, daß sie auf den Altarplatz selbst zu stehen kamen. Das fast kreisrunde Loch gegen Süden des hl. Felsen fände m. E. seine Erklärung wohl auf diese Weise, daß es zur Aufnahme einer Masseba bestimmt war. Das Loch im Norden könnte, falls es nicht etwa der Aufnahme von Blut dienen sollte, seine Erklärung nach Deut 12 26 finden. Dort ist die Rede davon, daß man Ascheren „pflanzte", d. h. doch wohl, daß, wie in Abb. II angenommen ist, auch der natürliche[1] Baum, nicht bloß der künstliche zur Aschere verwandt wurde. Dann mußte natürlich eine Stätte für ihn geschaffen werden, eine Art Adonisgärtchen. Auch dazu konnten größere Vertiefungen im Felsen, wenn man sie mit Erde füllte, ganz wohl dienen. Eine solche könnte das Loch im Norden sein.

Abb. 6.
Siegelzylinder aus Betseān.

Doch halte ich diese Erklärung hier nicht für allzu wahrscheinlich. Das Näherliegende wird immer sein, daß die nördliche Vertiefung zur Aufnahme einer Flüssigkeit, sei es Wasser, sei es Blut, bestimmt war. Die Nähe des sofort zu erwähnenden Schlachtplatzes kann für das letztere, an sich auch das Wahrscheinlichste, sprechen, die Nähe des Wassers (s. S. 22 u. 83) ließe auch das erste ins Auge fassen. Unter allen Umständen ist festzuhalten, daß die Rinne im Felsen keinen andern Zweck haben kann, als den Zutritt zu jenem „Bassin" zu ermöglichen. Darüber unten das Nähere.

Im Norden des Altars war beim letzten Tempel der Schlachtplatz. Es waren, wie wir sehen werden, zu diesem Behufe eigene Vorrichtungen getroffen. Aber es ist damit

1) Man vergleiche die mehrfachen Abbildungen von Bäumen auf babylonischen oder babylonisierenden Siegeln in Israel (Abb. 6) in einer Art von großen Blumentöpfen oder Baumkübeln; sie werden auch nicht anders zu deuten sein.

nicht gesagt, daß diese Lage des Schlachtplatzes erst eine Erfindung des Judentums war; sie wird auf alter Überlieferung ruhen. Der freie Raum im Norden des Felsen, der doch wohl künstlich frei gemacht ist, und die mancherlei Steinbänke und Steinstufen oder -tische hier lassen vermuten, daß lange vorher und wohl schon in vorhistorischer Zeit hier die Schlachtstätte war. Das Loch in die Tiefe hier im Norden wird mit der Einrichtung der Schlachtstätte zusammenhängen, wohl auch schon der Gang zum Felsen hin. In diesem Fall hätte der letztere dem Zwecke gedient, dem rundlichen Einschnitte nahe zu kommen, ohne den Fels besteigen zu müssen — sei es zur Ausgießung von Opferblut, sei es zur Pflege des „Gärtchens".

Wir kommen zur Höhle und dem zu ihr führenden Loche im hl. Felsen. Es kommt hier nicht allzuviel darauf an, ob die Höhle künstlich ist oder natürlich, worüber die Akten bis auf weiteres noch offen sind. In beiden Fällen wird sie schon bei dem vorgeschichtlichen Heidentum von Jerusalem eine wichtige Stelle im Gottesdienst eingenommen haben[1]. Sie wird dann vermutlich als der Sitz des hier weilenden Gottes oder Numens gegolten haben. Wie die Menschen, so wohnten auch die Götter in Höhlen. Das Loch im Felsen, sei es künstlich, sei es natürlich, wird dann schwerlich bloß als Luftloch für die Höhle und ihre Bewohner, sondern zugleich dazu gedient haben, das Opferblut zur Höhle hinunterzulassen.

6. David.

„Und David baute dort Jahwe einen Altar und brachte Brand- und Heilsopfer dar." 2 Sam 24 25. „Damals, als David sah, daß ihm Jahwe auf der Tenne des Jebusiters Ornan geantwortet hatte, opferte er dort ... Und David sprach: Dies hier sei die Behausung Jahwes Gottes und dies der Altar für die Brandopfer Israels" (1 Chr 21 28 22 1). Der Fels trägt, wie wir sahen, alle Kennzeichen eines natürlichen Felsenaltars. Nun wird durch David auf der Dreschtenne des Arawna, also vermutlich an derselben Stelle, wo die jebusitische Opferhöhe

1) S. Macalister, Streiflichter zur bibl. Geschichte usw. (1907), S. 30ff.

lag und somit auf dem heutigen hl. Felsen, ein Altar errichtet. Der Naturaltar wird zum Kunstaltar, der Felsentisch zur Brandstätte. Aus der einfachen Felsplatte wird ein Altarbau mit künstlichem Aufsatz. Aus welchem Stoffe der über den Fels gelegte Aufbau ist, erfahren wir nicht. Das Altargesetz in Ex 20 24 f. kennt Altäre von Erde bezw. Rasen und solche von unbehauenen Steinen. Die ersteren scheinen nach ihm die Regel gebildet zu haben. Trotzdem ist nicht wahrscheinlich, daß auf den Felsen ein Aufsatz von Rasenstücken gesetzt wurde. Vielmehr wird David einen Steinaltar auf der Felsplatte errichtet haben. Ob aus behauenen oder unbehauenen Steinen, können wir trotz Ex 20 25 nicht bestimmen, da auch Ezechiel, der doch sicher jenes Gesetz kennen mußte, sich nicht an die Vorschrift hält.

Im Zusammenhang mit dem ersten wirklichen Altarbau, dem Davids, werden wir uns nun auch am ehesten die schiefe Ebene erklären können, die an der Ostseite des Felsen hergestellt ist. Sie kann doch wohl nur dazu dienen, zu ermöglichen, daß man den Altar besteigen konnte. Ein Besteigen kam aber eigentlich doch nur dann in Betracht, wenn über dem Felsen sich noch ein Aufsatz befand, der den eigentlichen Altar darstellte, während der Fels selbst als Fundament für den Altar galt. Der Altar wird etwas hinter dem obern Ende des Aufgangs zurückgestanden haben, auch nach rückwärts (Westen) nicht bis an den Rand des Felsen gereicht haben, so daß ein Umgang um den Altar auf dem Naturfelsen ausgespart war, von dem aus der Altar bedient werden konnte. Das Viereck efgh mag ihn bezeichnen.

Das Altargesetz in Ex 20 26 verbietet, auf Stufen zum Altar hinaufzusteigen; der Aufgang im Osten des Felsen entspricht dieser Forderung tatsächlich — womit natürlich über die Frage, ob er mit Rücksicht auf sie so hergestellt sei, noch kein Urteil abgegeben ist.

Indem David nicht mehr den Stein selbst als Tisch für die Gaben an die Gottheit verwendet, sondern einen Altar auf ihm errichtet, und indem er den Altar, wie ausdrücklich bezeugt ist, zur Verbrennung von Opfergaben verwendet, vor allem aber indem er ihn statt des jebusitischen Numens oder des lokalen Baal, der hier etwa verehrt wurde, dem Jahwe

weiht, nimmt er wohl von selbst gewisse Veränderungen mit der heiligen Stätte vor. Der Altar wird jetzt Brandstätte, Feuerherd. Das ist er mutmaßlich nicht von Anfang an gewesen. Die Libationen an den runden Vertiefungen werden damit hinter den Feueropfern zurückgetreten sein. Aus dem eigentlichen Kultus schwinden sie vermutlich, um nur etwa noch den privaten Gepflogenheiten einzelner zu dienen. An ihre Stelle tritt das Sprengen des Opferblutes an den Altar und besonders das Streichen desselben an seine Hörner. Denn Hörner scheinen zu den notwendigen Bestandteilen des israelitischen Altars der damaligen Zeit — jedenfalls seit Salomo — gehört zu haben[1]. Maṣṣebe und Aschera, sofern sie vorher da waren, sind vielfach an den israelitischen Altären noch längere Zeit verblieben. Erst das Deuteronomium schafft sie systematisch ab. Sie mögen auch hier zunächst noch stehengeblieben sein.

Hingegen heischt der Altar als Jahwealtar und als Opferherd weitere Neuerungen. Wir erfahren nirgends etwas davon, daß Jahwe als in Höhlen wohnende Gottheit angesehen worden sei. Galt also die Höhle unter dem Felsen ehedem als Behausung des Numens, so muß dieser Glaube nun angesichts der ganz anderen Natur Jahwes, der keinerlei Züge einer unterirdischen Gottheit an sich hat, weichen[2]. Hingegen fordert der Opferherd, auf dem ganze Tiere verbrannt werden, naturgemäß Räume zur Beseitigung alles dessen, was etwa an Asche, Blut und unverbrannten Teilen auf dem Altar liegen blieb. Es entsteht somit das Bedürfnis einer Grube, die alle diese, Beseitigung heischenden Dinge aufzunehmen hat. Bestand die mehrfach erwähnte Höhle schon, so wird sie nunmehr ihrer neuen Bestimmung zugeführt worden sein, bestand sie nicht, so mag David sie haben herstellen lassen[3]. Im Boden der Höhle befindet sich, wie wir oben sahen, ein Loch, das in die Tiefe führt, und unter dem, wenn man mit dem Fuße daraufstößt, sich hohle Töne vernehmen lassen. Schon

1) S. darüber unten Abh. II.

2) S. darüber unten Abh. II.

3) Doch ist das nach den unten in Abhandl. II gegebenen Analogien nicht wahrscheinlich. Die Höhle und der Höhlenkultus ist augenscheinlich das Älteste an der ganzen Stätte.

Schick hat hiefür die vollkommen richtige Deutung gegeben: aus der Grube wird der Unrat in die Tiefe abgeführt. Das Loch im Felsen, sei es künstlich hergestellt, sei es ein Werk der Natur, hat bei dieser Verwendung der Höhle natürlich die Bestimmung, ihr die Altarabfälle unmittelbar zuzuführen.

Nicht ganz leicht ist die Rinne zu bestimmen. In den Beschreibungen des Felsen ist mehrfach von Spuren einer Rinne die Rede, die dazu gedient haben soll, das vom Altar niederrinnende Blut aufzunehmen und abzuführen[1]. Da sonst keine Rinne sichtbar ist, so kann mit dieser Beschreibung wohl nur die große Rinne, besser der große breite und tiefe Gang im Norden gemeint sein. Nun ist schon aus seiner Gestalt m. E. soviel auf den ersten Blick zu entnehmen, daß dieser Gang — von Hause aus jedenfalls — nicht als Abflußrinne gedacht ist. Nicht nur war für die Beseitigung des zu Beseitigenden durch die Grube bzw. Höhle mit ihrem Gang in die Tiefe gesorgt, sondern als Wasserrinne wird niemand einen mannsbreiten und mannstiefen — so etwa sind nach meiner Erinnerung die Dimensionen — Graben in den Fels hauen. Es muß also eine andere Erklärung gesucht werden. Schon Quat. Statem. haben hier das allein Richtige gefunden[2], indem sie den Gang *Recess to approach Basin* nennen. Es ist nichts anderes als der Zugang zu jener großen Schale, die wir wohl als Blutschale annehmen dürfen. Mit dieser Bestimmung hat der Gang wohl schon beim vorisraelitischen Felsentisch existiert, als ein neuer und besonders handgreiflicher Beweis der Tatsache, daß man sich vielfach auch in ältester Zeit gar nicht scheute, den heiligen Stein zu bearbeiten, eine Sitte, gegen die Ex 20 25 Protest einlegt.

Für uns entsteht aber nun die Frage, ob auch der israelitische Jahwe-Altar Davids noch diese Verwendung des Ganges kannte. Ich kann das, solange wenigstens der Fels nicht ganz überbaut war — und das war er vermutlich vor Herodes nie —, nicht für unwahrscheinlich halten. Jedenfalls beim davidischen Altar scheint mir die höchste Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen. Wir wissen nämlich, daß im späteren

1) Vgl. Benzinger, Hebr. Archäol. S. 233; Nowack, Hebr. Archäol. S. 41; Bädeker, Paläst.[6] S. 50

2) a. a. O. S. 75 in der Erläuterung der Abbildung.

Kultus beim Brandopfer das Blut auch an den Fuß des Altars gegossen wird. Diese Sitte ist sicher wie viele andere Kultussitten des priesterlichen Gesetzes nicht jung, sondern sie entspricht wohl alter und ältester Überlieferung. Erhob sich nun, wie wir annahmen, Davids Altar über der Mitte des Felsen, so bildete der übrige Fels seinen Grund und man brachte nach wie vor vom Schlachtplatze her das Blut durch den Gang zu jener Schale.

Von hier aus verstehen wir denn auch das, wie ich bestimmt glaube, von mir wahrgenommene zugemauerte Loch im Norden. Jede Schlachtstätte bedarf des Wassers zur Reinigung der mit Blut besudelten Schlachtenden wie zur Beseitigung von mancherlei Unreinigkeit und Unrat, die am Schlachtort naturgemäß sich ansammeln. Ist hier in der Tat eine Öffnung im Felsboden gewesen, so hat sie ohne Zweifel diesem Bedürfnis gedient. Ja selbst wenn meine Wahrnehmung auf Täuschung ruhen und eine jetzt vermauerte einstige Öffnung tatsächlich nicht zu sehen wäre, so müßte sie doch dagewesen sein, mindestens seit Salomo, und müßte sich unter dem Boden des heutigen Felsendomes finden. Die absolute Notwendigkeit bei einer so ansehnlichen Schlachtstätte, wie die des salomonischen Altars trotz alledem, was sich nachher noch ergeben wird, zweifellos war, würde sie — mindestens für den salomonischen, dann aber wohl auch schon für den davidischen Altar, wo nicht den vorisraelitischen schon — fordern, und die sichere Überlieferung über den salomonischen Altar würde sie bestätigen.

In letzterer Hinsicht nämlich haben wir Beweise in hinreichender Anzahl, die uns keinen Zweifel darüber lassen, daß der Tempelplatz schon in alter Zeit, wie er es heute noch ist, reichlich mit Wasser versehen war[1]. Ja wenn beim Profeten

1) Vgl. darüber Schick, Die Stiftshütte, der Tempel in Jerusalem und der Tempelplatz der Jetztzeit (1896) S. 202—304 u. Taf. IX; ferner ZDPV I (1877) S. 132ff.; XI (1888) S. 202f.; Qu. Stat. 1887, S. 98; Robinson a. a. O. S. 88; Tobler a. a. O. S. 530. Noch heute ist der Ḥaram aufs reichlichste mit Wasser versorgt. Außer der stattlichen Wasserleitung, die den Brunnen el Kās speist, zählt Schick nicht weniger als 36 bis zu 40 und mehr Meter lange Zisternen. S. auch Pierotti a. a. O. Aus dem Altertum vgl. Tacitus Histor. V, 12; Dio Cass. LXVI, 5 u. unt. S. 83f.

Ezechiel eine Quelle vom Tempel in Jerusalem ausgeht, so hat er, wie man oft schon mit vollem Rechte vermutet hat, sicher dabei gewisse, auch ihm noch wohlbekannte Wasserläufe im Auge, die im Innern des Tempelberges wahrgenommen waren und die auch zu seiner Zeit noch werden für den Opferdienst nutzbar gemacht worden sein. Neben den Zwecken der gottesdienstlichen Reinigung und Waschung haben sie sicher zugleich denen des Opfers gedient.

Endlich mag noch eine Vermutung in betreff der Gestaltung des Felsen hier Platz finden. Wofern die traditionellen Größenverhältnisse des salomonischen Altars richtig sind, mußte wohl von Salomo die Abstufung im Westen des Felsen (CW), die parallel dem Westrande läuft und gleich diesem als von Menschenhand stammend vermutet werden darf, überbaut worden sein. Dann stammt sie aber nicht von Salomo; und einer erheblich späteren Zeit wird sie, aller Wahrscheinlichkeit nach, ohnehin nicht zuzuschreiben sein. Sie müßte also, wie bereits aus anderen Gründen angenommen wurde[1], wohl alt sein. Nun ist beim alten Felsentisch ein rechtes Motiv für sie nicht zu ersehen, da es sich jedenfalls um Stufen zu seiner Besteigung nicht handeln kann und für das Herantreten zu jener nördlichen Grube, wie wir sahen, auf andere Weise gesorgt war. So könnte sie recht wohl David entstammen. Sein Altar nämlich ist jedenfalls kleiner als der Salomos anzunehmen und füllte keinesfalls die ganze Sachra aus. Er muß ferner einen Umgang besessen haben, der im Norden durch die Schale und im Süden durch das Loch zur Grube begrenzt ist. Damit ist seine Größe, wenigstens was die Länge anlangt, ungefähr gegeben, und es darf angenommen werden, daß der Umgang hinten durch die Linie GH oder gh abgegrenzt ist[2]. Daraus ergäbe sich die Wahrscheinlichkeit, daß David hier den Fels abschneiden ließ, um so eine Art Altarterrasse herzustellen — vorne diente der Aufgang als Grenze. Freilich müßte dann angenommen werden, daß der Fels an der Stelle der Schalen vorher eine Senkung oder eine ausgemeißelte ebene Fläche

1) S. oben S. 42.

2) Weiteres s. S. 45 und unten S. 64.

besaß und David gewisse dahinterliegende Unebenheiten durch senkrechtes Abschneiden des Felsen ebnete. Dem Altargesetz von Ex 20 25, falls es für David in Betracht kam, widersprach ein solches Verfahren nicht, da es nur von den Altarsteinen selbst redet, der Fels als solcher aber schon für David und seine Zeit schwerlich mehr als spezifisches Heiligtum galt.

Es wird sich nun freilich sofort zeigen, daß wir besser tun, über die Größe des salomonischen Altars anders zu urteilen als die Überlieferung. Trotzdem bleibt auch so unsere Annahme in betreff jener westlichen Abstufung bestehen. Die Schalen zeigen, daß die untere Stufe (LZ) an der Westgrenze der ältesten Zeit zugehört. Die obere Weststufe (CW) hat aber vielleicht damit nichts zu tun, sowenig als die kleineren Zwischenstufen. Können sie, wie man annehmen darf, in der Zeit nach Salomo kaum entstanden sein, so würden wir, wofern sie nicht der Urzeit angehören, auf diejenige des David oder Salomo — tatsächlich aber wohl des ersteren als des Begründers des Altardienstes auf dem Felsen — geführt.

7. Salomo. Ahas. Ezechiel.

Daß Salomo an derselben Stelle den großen Altar seines Tempels errichtete, an der Davids Altar gestanden hatte, ist zum voraus innerlich wahrscheinlich, ist aber auch ausdrücklich bezeugt. „Und Salomo begann den Tempel Jahwes zu Jerusalem auf dem Berge Moria zu erbauen, wo Jahwe seinem Vater David erschienen war, an der Stelle, die David hergerichtet hatte, auf der Tenne des Jebusiters Ornan“ (2 Chr 3 1). Damit ist nun freilich zunächst nur gesagt, daß Salomo den Tempel an der von David zubereiteten Stelle errichtete, nicht aber die Stelle des Altars selbst bezeichnete. Allein wenn, wie wir annehmen dürfen (s. oben S. 40), die Tenne selbst sich weiter ausdehnte als der eigentliche Altarplatz Davids, und wenn David, wie wir wissen, an der Tenne seinen Altar errichtete, so ist das Gegebene, daß Salomo den Altarplatz Davids für seinen Altar beibehält und den eigentlichen Tempel auf der richtigen Tenne, der hinter dem Felsgipfel sich hinziehenden ebenen Felsplatte, errichtet.

Außerdem ist die oben S. 44 zitierte Stelle der Chronik

(I 21 28 22 1) zu vergleichen. Dort ist zwar zunächst auch nur von Davids Altargründung die Rede, aber sie wird lediglich unter dem Gesichtspunkt der Vorbereitungen für den salomonischen Tempelbau mitgeteilt; die dort erwähnten Brandopfer Israels sind also nicht bloß die Davids, sondern auch die Salomos und seiner Nachfolger.

Dem entspricht die spätere Überlieferung. Gelegentlich tritt zwar bei alten und neuen Schriftstellern immer wieder der Gedanke auf, der heilige Fels sei nicht die Stätte des Altars beim salomonischen Tempel, sondern diejenige des Allerheiligsten mit der Bundeslade gewesen[1]. Aber die stärkere und innerlich viel wahrscheinlichere Überlieferung läßt mit der augenscheinlichen Meinung der biblischen Tradition selbst Salomos Altar an der Stelle des davidischen, d. h. auf dem hl. Felsen selbst errichtet sein. So der russische Abt Daniel[2] (1113—1115): „Und es ist dort ein Stein, außerhalb dieser Höhle unter der Kuppel, . . . auf demselben . . . sah der Profet David einen Engel mit bloßem Schwerte stehen und die Kinder Israel schlagen . . . Das alte Allerheiligste aber ist zerstört von den Heiden, und nichts ist übrig von dem alten Bau Salomos, sondern man erkennt nur die Aufschüttung [die Terasse ist gemeint] des Tempels." Der Erzähler scheint demnach deutlich zwischen der Kuppel über dem Felsen, also dem Felsendom, und dem Ort des Allerheiligsten zu scheiden.

Ebenso der Frater Philipp de Aversa bezw. sein Gewährsmann, ein muslimischer Renegat[3]: „Lapis quidam . . . videtur miraculose suspensus in aëre, quod aliquo modo credunt Mauri, qui audierunt ab antiquis Judaeis esse lapidem, super quem occidebantur animalia, quae offerebantur in Templo Salomonis". Hier hätten wir also geradezu die Überlieferung, und zwar aus jüdischer Quelle, von der Identität des h. Felsen mit dem salomonischen Altar und seiner Schlachtstätte.

Wie haben wir uns den Altar Salomos vorzustellen? Leider fehlt uns im Königsbuche jede genauere

1) Albert. Aqu. VI, 24; Fulcher. Carn. c. 18; vgl. außerdem bei Mommert a. a. O. S. 131 ff.

2) S. Leskien in ZDPV VII (1884) S. 29.

3) S. ZDPV I (1878) S. 212 f. und über den Gewährsmann S. 103 f.

Angabe über ihn. Nur seine Existenz wird ganz gelegentlich, nämlich 1 Kön. 9 25: „Salomo opferte dreimal im Jahr Brandopfer und Heilsopfer auf dem Altar, den Jahwe erbaut hatte ... vor Jahwe", und 1 Kön. 8 64 erwähnt, wo gesagt wird, daß der eherne Altar, den Salomo habe anfertigen lassen, für die Menge seiner Opfer nicht ausgereicht habe und daß er deshalb den inneren Teil des Vorhofs, „der vor dem Tempel liegt", für diesen Zweck geweiht habe. Die zweite Notiz gehört nicht dem alten Erzähler selbst an[1]; sie führt eine spätere Einrichtung, die des eigentlichen Priesterhofes, die wohl schon bei Ezechiel (40 47 ff.) als Bedürfnis empfunden wird, ihre erste Verwirklichung aber, soviel wir wissen, erst im späteren (zweiten) Tempel fand, auf Salomo zurück. Dennoch darf an der Existenz eines salomonischen Altars als Bestandteil des salomonischen Vorhofs schon um der ersten Stelle willen selbstverständlich nicht gezweifelt werden, und die Frage kann nur sein, was etwa das Motiv der Nichterwähnung desselben im Tempelbericht des ersten Königsbuches sein möge. Man nimmt gewöhnlich an, er sei nachträglich gestrichen worden, weil er den Forderungen des Altargesetzes von Ex 20 24 ff. zu wenig entsprochen haben möge. Das ist natürlich immer möglich; aber der Umstand, daß der alte Tempelbericht mancherlei sonst enthält, das den Forderungen des Gesetzes nicht ohne weiteres gemäß war — man darf nur an das mancherlei Bildwerk denken — zeigt uns doch, daß die Erklärung nicht die einzig mögliche ist. Wellhausen in Bleeks Einleitung ins AT[4] 231 hat die Entfernung mit Rücksicht auf den ehernen Altar der Stiftshütte vermutet.

Auch daran, daß der Altar der eherne heißen konnte, wird nicht zu zweifeln sein. In der späteren Königszeit hat jedenfalls ein aus alter Zeit stammender eherner Altar im Tempelvorhof gestanden, wie aus 2 Kön 16 15 zu ersehen ist[2]. Die Frage wird nur sein, ob man ihn kurzweg einen Altar aus Erz nennen konnte. Die spätere Überlieferung, wie sie in 2 Chr 4 1 uns entgegentritt, denkt es sich allerdings so:

1) S. meinen Kommentar (1900) S. 80 und den Art. „Tempel" in PRE[3].

2) In 2 Kö 16 14 ist „ehern" Glosse, wie die Redeweise המזבח הנחשת zeigt.

„er fertigte einen ehernen Altar, 20 Ellen lang, 20 Ellen breit und 10 Ellen hoch". Demnach wäre dieser ganze riesige salomonische Altar aus Erz gewesen. Dem stehen m. E. erhebliche Bedenken entgegen, und es wird geraten sein, der Nachricht der Chronik eine gewisse Zurückhaltung entgegenzubringen.

Was nämlich zunächst die Größe des Altars anlangt, so steht fest, daß der Chronist sie nicht aus eigener Anschauung bestimmen konnte, ebensowenig wird er vermutlich noch eine Nachricht hierüber im Königsbuche vorgefunden haben. Es ist demnach anzunehmen, daß er den Altar des zweiten (serubbabelschen) Tempels, den er vor Augen haben konnte, hier zugrunde legt. In der Tat soll dieser nach Hekatäus dem salomonischen an Größe gleich gewesen sein[1]. Wir hätten also mit dieser Angabe die vermutliche Größe des nachexilischen Tempelaltars, und, wenn Hekatäus im Rechte ist, damit auch die des vorexilischen gewonnen.

Freilich ist die höchst verwickelte Angelegenheit damit noch nicht erledigt, nicht einmal hinsichtlich der Größe. Wir besitzen nämlich einerseits in 2 Kön 16 15 die Erwähnung eines „großen" Altars in einem Zusammenhang, der diesen „großen" Altar auch als den „größeren" im Unterschied von einem kleineren erscheinen lassen kann. Der kleinere wäre dann der salomonische; denn der große ist der an Stelle des älteren nunmehr (durch König Ahas) in Wirksamkeit tretende Altar. Dann müßte der eigentliche salomonische Altar kleiner gewesen sein als der des Ahas und der späteren vorexilischen Zeit, den vermutlich Ezechiel noch gesehen hat. Zum andern aber besitzen wir bei Ezechiel eine Angabe über die Größe des künftigen Altars, die man gerne in der Annahme, daß Ezechiel den salomonischen Altar noch gesehen habe und daß er ihn in der Hauptsache hergestellt wissen wolle, zur Grundlage für das Verständnis des salomonischen und als Ersatz für die uns leider im Königsbuch fehlende Beschreibung desselben heranzieht[2]. Nun gibt Ezechiel, dessen Text freilich mehrfach verderbt und an sich nicht leicht zu verstehen ist, nach der wahrscheinlichsten Deutung als seine Maße an: unterer

1) Joseph. contra Ap. I, 22.

2) S. Kraetzschmars Kommentar 1900 und zum Text die von mir besorgte Biblia Hebr. (Rothstein).

Rand mit Einbuchtung (חיק) 1 Elle hoch und 18 lang und breit, untere oder kleine Umfriedung (עזרה) 2 Ellen hoch und 16 lang und breit, obere oder große ʿAzara 4 Ellen hoch und 14 lang und breit, Gottesherd (אריאל) 4 Ellen hoch und 12 Ellen lang und breit, Hörner 1 Elle hoch. Das ergibt zusammen, die Hörner eingeschlossen, 12 (bezw. ohne sie 11) Ellen Höhe und 18 × 18 Ellen Grundfläche bei 12 Ellen oberer Fläche (s. Abb. 7).

Diese Maße stimmen keineswegs zu jenen 20 × 20 Ellen Grundfläche bei 10 Ellen Höhe[1]. Auch wenn man die Ver-

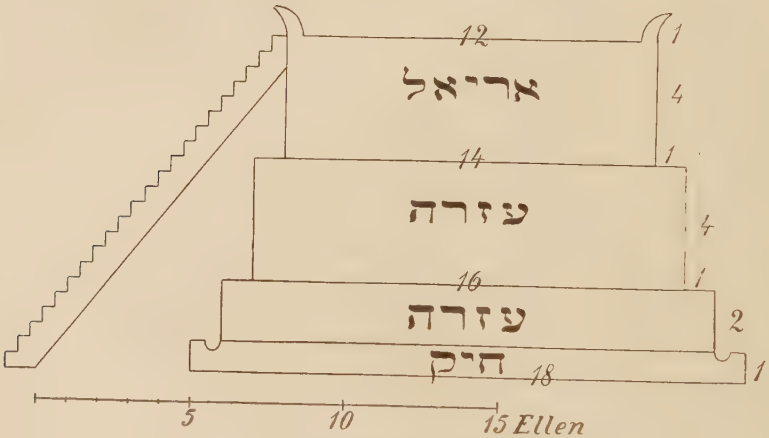


Abb. 7. Der Altarentwurf Ezechiels.

schiedenheit der alten und der jungen Elle dabei in Betracht ziehen wollte, so könnte allenfalls die Grundfläche annähernd ausgeglichen werden, nicht aber die Höhe. Die Differenz bleibt somit bestehen, und wir können vielleicht den Gesamtaufbau des Ezechielaltars seiner Konstruktion nach zum Verständnis des salomonischen oder des Ahasaltars als des späteren Tempelaltars heranziehen, aber für die Maße des salomonischen Altars gewinnen wir nichts, außer etwa die mit der Chronik übereinstimmende Tatsache, daß wir an einen ziemlich stattlichen Altarbau zu denken haben. In-

1) Natürlich kann die sonderbare Erklärung von Midd. III, 1 nicht in Betracht kommen.

sofern könnten die 20 bezw. 18 Ellen Grundfläche und 10 bis 12 Ellen obere Fläche uns ungefähr auf die richtige Spur leiten — wofern nicht etwa weiterhin sich noch Gründe auch gegen sie ergeben sollten.

Bedenken wir ferner, daß über den Stoff des Ezechielaltars uns gar nichts gesagt ist, so wird, auch wenn wir jene Maße für den Salomoaltar im allgemeinen gelten lassen, die Größe des „ehernen" Altars aufs neue dunkel, und das um so mehr, je eher wir nach der allgemeinen Anlage des Ezechielaltars wie des in der Chronik vorausgesetzten eine starke Verjüngung nach oben einerseits und zugleich (nach Ezechiel) auch bei Salomo einen eigenen „Gottesherd" anzunehmen geneigt sein können. Unter ihm kann nur der oberste Absatz als die eigentliche Feuerstelle verstanden sein.

Immerhin sind wir damit genügend vorbereitet, um nun wieder zu jener Beschreibung des Ahas-Altars in 2 Kön 16 zurückzukehren. Vielleicht läßt sich aus ihr nunmehr etwas über Schicksal und Beschaffenheit des salomonischen Altars entnehmen.

König Ahas sieht in Damaskus einen Altar, sei es assyrischer, sei es syrischer Bauart. Er sendet Modell und Plan desselben nach Jerusalem und sein Priester Uria fertigt danach einen Altar. „[12]Und als der König aus Damaskus heimgekehrt war, besichtigte er den Altar und bestieg ihn, [13]und verbrannte sein Brandopfer und sein Speisopfer und goß sein Trankopfer aus und sprengte das Blut seiner Heilsopfer über den Altar. [14]Den [ehernen] Altar aber, der vor Jahwe stand, den stellte er weg von der Vorderseite des Tempels, von der Stelle zwischen dem Altar und dem Haus Jahwes, er tat ihn an die Nordseite des Altars, [15]und gebot dem Priester Uria: An dem großen Altar verbrenne das Morgenbrandopfer und das Abendspeisopfer und das Brandopfer des Königs und sein Speisopfer und das Brandopfer des ganzen Volks ... mit dem ehernen Altar aber will ich mirs noch bedenken".

Der große Altar ist der jetzt in Gebrauch zu nehmende neue; der eherne ist der überkommene, also wohl der salomonische. Er wird beiseite gestellt, um nachher in der Stille und ohne viel Aufhebens zu verschwinden; das mögen die Schlußworte andeuten. Der neue und große ist nach fremdem

Muster gebaut, also dem alten unähnlich. Er ist zugleich größer als der zur Seite geschaffte. Ob er auch größer ist als der Gesamtaltar Salomos, bleibt eine offene Frage; er braucht nur größer zu sein als was beiseite geschafft ist. Weil das beiseite Geschaffte der eherne Altar heißt, so könnte es sehr wohl ein eherner Aufsatz in der Weise des Gottesherds sein, also der eigentliche Rost. Der übrige Altar wäre dann entweder geblieben oder neu aufgebaut, vielleicht in denselben, vielleicht in anderen Dimensionen. Haben die späteren Könige den Ahas-Altar stehen lassen, so kann ihn Ezechiel zum Muster genommen haben; ist er den Reformbewegungen zum Opfer gefallen, so nicht. Und nur wenn der alte salomonische hergestellt worden ist — worüber wir gar nichts wissen —, haben wir ein Recht, aus Ezechiel Schlüsse über ihn zu entnehmen. Man sieht, wie vieles uns dunkel bleibt und wie wenig uns gerade Ezechiel über den salomonischen Altar zu sagen hat.

Wo stand der Altar des Ahas? Meist liest man aus dem Texte heraus, der Altar vor Jahwe sei der alte gewesen, er sei von seinem alten Platze zwischen dem neuen Altar und dem Tempel weggenommen und zur Seite des neuen Altars gestellt worden[1]. Demnach wäre dann der neue, also der Ahas-Altar, hinter dem alten, östlich vom Felsen zu stehen gekommen. Das ist unrichtig. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß der neue Altar die Stelle des alten ausfüllt. Er kann etwas größer (schwerlich kleiner) als der Salomos gewesen sein, aber er wird nicht in den Vorhof gestellt, sondern auf den Fels. Die natürlichen Fundamente bleiben also von selbst, die übrigen mögen benutzt oder abgetragen worden sein. Die Hauptsache ist der eherne Herd. Er muß einer anderen, wohl künstlicheren Vorrichtung weichen, und zwar ehe der König kommt, denn er trifft den neuen Altar schon an. Daraus folgt, daß sein Platz zwischen Altar und Tempel nicht sein alter rechtmäßiger Platz ist, sondern die Stelle, die ihm vorläufig bis zur Ankunft des Königs angewiesen war. Der Priester hatte ihm aus Pietät den Ehrenplatz vor Jahwe gegeben. Hier zwischen Tempel und Altar

1) So auch in m. Kommentar (1900).

darf er nicht bleiben, er kommt auf des Königs Befehl an den Schlachtplatz und wird von dort ohne Zweifel baldigst überhaupt beiseite getan worden sein.

Kehren wir zum Altar Salomos zurück, so ist das auf langem Umwege gewonnene Ergebnis nicht gerade ermutigend. Immerhin ist wenigstens einiges gewonnen. Der Altar Salomos hat einen beweglichen ehernen Aufsatz. Derselbe hat ohne Zweifel gleich dem des Zeltes am Gihon und dem Ezechiels Hörner. Er hat bis auf Ahas vermutlich in seiner ursprünglichen Gestalt bestanden; ob ihn Ezechiel noch sehen konnte, ist zweifelhaft. Es ist anzunehmen, daß er von stattlicherer Ausdehnung war als der Davids. Ob sein Fundament aus Erz oder Stein bestand und wie es beschaffen war, wissen wir nicht. Seine Maße, wenigstens was Fundament und Aufsatz anlangt, könnten an sich recht wohl denen des Ezechiel und der Chronik ungefähr entsprechen. Doch auch hier wieder mit dem Vorbehalt, daß nicht etwa irgendwoher noch entscheidende Gründe dagegen auftreten.

Um hierüber zu einer Entscheidung zu gelangen, werden wir am besten so vorgehen, daß wir uns das Bild des salomonischen Altars probeweise einmal auf Grund jener Maße vergegenwärtigen.

Dürften wir diese Maße als ungefähre zugrunde legen, so würden wir bei etwa 20 Ellen — die Elle = ½ Meter gerechnet[1] — Grundfläche eine Oberfläche von der ungefähren Größe des Vierecks ABML auf Abb. 4 erhalten. Und wenn wir nach Ezechiels Vorgang die Feuerstelle auf etwa 12 Ellen oder 6 Meter ansetzen, so bekämen wir ein zweites inneres Viereck von der Größe des Vierecks EFKI. Die Frage würde dann nur sein müssen, an welcher Stelle des Felsen wir die zwei Vierecke unterbringen sollen.

Verschiedene Anhaltspunkte stimmen darin überein, daß wir den mutmaßlichen Salomo-Altar, wofern wir ihn überhaupt in näherer oder fernerer Anlehnung an die Angaben

1) Bei der Unsicherheit der Zahlen, die nur als schätzungsweise richtig angesehen werden können, und der immer noch bestehenden Unsicherheit über die Größe der hebräischen Elle begnüge ich mich absichtlich mit der Angabe der Dimensionen in Metern und nehme kurzweg 1 Meter = 2 Ellen.

der Chronik und Ezechiels uns vorstellen wollen, am besten so unterbringen, wie die Abb. 4 mit dem Viereck ABML angibt. Setzen wir oben bei dem Ende des Ganges mit BM an; oder aber setzen wir, von der Voraussetzung ausgehend, daß der südliche rechte Winkel am Felsen alt sei — wofür der Umstand wohl sprechen kann, daß der Schnitt unmittelbar an den Schalen einsetzt, bezw. die Schalen unmittelbar an ihn angelehnt sind —, bei dem Schnitte in der Linie LCA an: beidemal kommen wir bei einer Länge des Altars von etwa 10 Metern (dem ungefähren Äquivalent jener etwa 20 Ellen), in nordsüdlicher Richtung an jene Grenze, den Gang einer- und die wagrechte Linie LA anderseits, die für eine natürliche Begrenzung des Altars wie gegeben erscheint. Ebenso wenn wir von Punkt L aus die 10 Meter nach Osten abmessen, gelangen wir zu Punkt A als der unteren Ecke des Altars, wodurch das Loch zur Höhle in den Gesamtaltar eingeschlossen erscheint. Da wir vom späteren Altar geradezu wissen, daß in ihm eine Vorrichtung zur Abführung von Blut und Wasser angebracht war[1], so stände nicht das Geringste im Wege, den Zugang zur Höhle zum Behuf der Abführung von Asche und Opferresten, unverbrannten Fetteilen usw. geradezu in den Altar einzubegreifen. Das Loch wäre in diesem Falle beim Überbauen des Felsen offen gehalten worden.

Man vergleiche dazu die interessante Notiz in Lev 1 16, wo angenommen ist, daß nicht nur die Opferasche, sondern auch gewisse, nicht auf den Altar kommende Teile solcher Tiere, die nicht am nördlichen Schlachtplatz[2] geschlachtet werden — es handelt sich um Vögel — „auf den Aschenhaufen östlich vom Altar" zu werfen sind. Bedenken wir, daß das Loch bei unserer Annahme betreffs des Altars an die äußerste Südostecke des Fundamentes zu liegen käme, und erinnern wir uns ferner, daß die Grube unter ihm sich östlich bis ans Ende des Felsen, also noch ein gutes Stück östlich vom Altar hinzieht, so könnten wir mit gutem Grunde annehmen, daß wenigstens für den salomonischen Altar auf diese Weise der Aschenplatz in der Tat östlich vom Altar seinen Platz

1) Vgl. darüber unten S. 84.

2) Vgl. Lev 1 11: er schlachte vor Jahwe an der Nordseite des Altars.

hätte. Das ist m. E. ein starker Anhaltspunkt dafür, das Altarfundament so zu legen, wie es in Abb. 4 durch ABML angedeutet ist.

Da wir über den Stoff, aus dem der Unterbau besteht, nichts erfahren, werden wir nur an Stein oder Erz denken können. Da durch Ahas nur der Erzaufsatz zur Seite gestellt worden zu sein scheint, würde Erz tatsächlich nur für jenen eigentlichen Rost in Frage kommen. Wir würden also wohl an einen Steinaufbau über dem Felsen zu denken haben, den Ahas dann entweder einfach beibehalten oder aber abgeräumt hätte.

Bis hierher liegen, wie man sieht, der hier in Frage stehenden Annahme keine ernsten Bedenken im Wege. Trotzdem sind sie vorhanden. Was nämlich mit den übrigen Löchern im Fels — abgesehen von dem zur Höhle führenden —, die sich sämtlich in der Nähe der Peripherie des angenommenen Altarfundaments befanden, bei dem hier vorausgesetzten Altar etwa geschah, ist schwer zu sagen. Wurden sie offengehalten oder hat Salomo sie übermauert? Es müßte doch das letztere angenommen werden, obwohl es nicht wahrscheinlich ist, daß er sich in diesem Punkte wesentlich von David unterschied. Ferner aber: bei den Punkten C, D fällt, wie wir von früher wissen, der Fels stark ab, es müßte also die ganze, vermutlich der Terrassierung des Felsen zum Behuf der Errichtung eines Altars[1] dienende Vertiefung CDML wieder zugebaut worden sein. Der Altarunterbau hätte dann, von Norden gesehen, etwa den Anblick gewährt, den Abb. 5 (oben S. 18) mit B^1BMM^1 darbietet.

Das alles, wenn es auch möglich ist, klingt doch nicht recht wahrscheinlich, und man kann sich dem Eindrucke schwer verschließen, daß einer Herstellung des salomonischen Altars auf Grund der überlieferten Maße, sobald man sich an die natürliche Beschaffenheit des hl. Felsen anschließt[2], recht erhebliche Schwierigkeiten im Wege stehen. Es kommt dazu, daß, wie wir früher konstatiert haben, der hl. Fels im Osten heute noch eine schräge ebene Fläche zeigt, die nicht

1) S. oben S. 49.

2) Ein Gesichtspunkt, der freilich bisher fast ganz außer acht gelassen wurde.

wohl anders denn als ein Aufgang zu ihm gedeutet werden kann. Es ist nicht gut möglich, die genaue Länge dieses Aufgangs zu bestimmen. Soviel mir bekannt, ist er überhaupt noch nicht beobachtet worden; was in Abb. 4 als Aufgang eingezeichnet ist, ruht lediglich auf Schätzung nach meinem Augenmaß. Die Angabe in betreff seiner Länge kann wohl noch verbessert werden, sie wird aber immer subjektiv sein, weil bis auf weiteres kein anderer Maßstab als das Augenmaß angelegt werden kann. Soviel aber glaube ich versichern zu können, daß der Aufgang eher höher nach der Mitte des Felsen zu heraufgeht als weniger hoch.

Hieraus folgt aber, daß bei der hier in Frage stehenden Annahme weiter auch ein Teil des Aufgangs hätte vermauert werden müssen. Ezechiel setzt bekanntlich voraus, daß man den Altar im Osten betreten habe[1]; er bestätigt damit ohne Zweifel die im Bisherigen gegebene Deutung jenes schiefen Einschnittes. Aber er redet nicht von einem schiefen Aufgange, sondern nimmt an, man habe den Altar auf Stufen bestiegen, womit er sich in direkten Widerspruch zum Altargesetz des Exodus (20 27) begibt. Der Aufgang würde aber durch seine teilweise Vermauerung vermutlich überhaupt unbrauchbar geworden sein, wie ein Blick auf Abb. 4 u. 5 zeigt. Indem der Fels bis zum Punkte B¹ bezw. B in Abb. 5 zugedeckt ist, wird die so gewonnene Stufe so hoch, daß vom Aufgang aus sowohl ein Besteigen des Fundaments als ein Herübergreifen über den Rand unmöglich wird. Wollte man dem Aufgang seinen Wert belassen, so müßte angenommen werden, die Mauer habe rechts und links von ihm Halt gemacht und einen Durchgang zum Innern des Altars, dem Opferherd, freigelassen, so daß man auf Seitenstufen oder je einem seitlichen Aufgang, ähnlich den Seitenstufen am Altar von Ba'albek (s. Abb. 26 f.) zum Fundament aufgestiegen wäre.

Auf diesem Unterbau wäre nun der eigentliche Altarherd aufgesetzt zu denken, nach der Chronik 10 Ellen hoch, wohl vom Fundament an (bis EF in Abb. 5) — oder etwa von der Erde an (bis CD in Abb. 5)? — gemessen, bei Ezechiel 11 Ellen hoch, und nach letzterem in mehreren Abstufungen ansteigend.

---

1) S. Ez 43 17.

Daß Salomo einen so komplizierten Altarbau, wie ihn Ezechiel beschreibt, habe herstellen lassen, will mir nicht wahrscheinlich vorkommen; nicht etwa weil er dazu nicht imstande war, sondern weil in 2 Kön 16 durch Ahas so kurzer Prozeß mit seinem Altar gemacht wird und weil, wenn er ein verwickeltes Kunstwerk gewesen wäre, wir am ehesten eine Beschreibung von ihm erwarten dürften. Es will mir immer wieder scheinen, als sei die Beschreibung Ezechiels, da sie doch wohl kaum ganz Neues geben will, am ehesten an den Altar des Ahas angelehnt. Dann wäre das Motiv der Beseitigung des alten Altars wesentlich in seiner Einfachheit zu suchen. Es sollte etwas weniger Schlichtes, Kostbareres, jedenfalls aber Fremdartigeres und Neumodischeres an seine Stelle gesetzt werden. Diesen Forderungen kommt ein Altar in der Weise des Ahasaltars entgegen, wobei wir uns noch dessen erinnern wollen, einerseits daß Ahas seinen Altar dem Assyrerkönig zuliebe herstellt, und anderseits daß der des Ezechiel mit babylonischen Stufentürmen eine unverkennbare Ähnlichkeit verrät.

Sind diese Ewägungen aber richtig, dann war der salomonische Altar wesentlich einfacher, ein schlichter, altväterischer Opfertisch inmitten aller Pracht des übrigen Tempels. Trotzdem könnte er, wenn auch nicht die Form des Ezechielaltars, so doch die Dimensionen des Ezechiel- oder des Chronikaltars gehabt haben. Wir könnten uns also einen inneren Aufbau, entsprechend dem inneren Quadrat in Abb. 4 (EFKI), etwa 10 Ellen hoch und etwa 12 Ellen lang und breit, über dem Fundament vorstellen, oben gekrönt mit einem ehernen Roste; oder wir könnten uns, so wie es 2 Chr 4 1 voraussetzt, ein großes, 10 Ellen hohes und 20 Ellen langes und breites Viereck ABML vorstellen, aber nicht, wie die Chronik will, aus Erz, sondern aus Stein, und wegen 2 Kön 16 nur mit ehernem Roste — einen Bau, der in beiden Fällen natürlich einen stattlichen Aufstieg — Treppe oder Gang — besessen haben müßte. Und wenn wir nur zwischen beiden Möglichkeiten die Wahl hätten, würde ich unbedenklich die zweite vorziehen (also etwa B^1BCDMM^1 in Abb. 5).

Damit wären wir der Überlieferung über den Altar

Salomos und den über ihn geläufigen Vorstellungen soweit als irgend möglich entgegengekommen. Uneingeschränkt sie zu halten, sind wir aber doch nicht imstande. Denn ein eherner Altar von 20 Ellen Länge und Breite und 10 Ellen Höhe, wie ihn die Chronik sich denkt, wäre das doch nicht. Sind wir also doch genötigt, Abstriche zu machen, und hat sich außerdem gezeigt, daß die Überlieferung, sobald man sie mit dem Fels selbst in Verbindung zu bringen sucht, erhebliche Schwierigkeiten mit sich bringt, so fragt es sich, ob wir nicht besser tun, mit der ganzen, seitdem sich ergab, daß Ezechiel wegfällt, ohnehin nur noch auf die Chronik gestützten Überlieferung unserer alten und modernen Archäologen und Exegeten zu brechen.

Hiefür gibt es in der Tat einen entscheidenden Grund, der die vorhin ausgesprochene Vermutung von der Einfachheit und dem bescheidenen Charakter des salomonischen Altars bestätigt. Bei dem spätern Bearbeiter des Königsbuches lesen wir 1 Kön 8 64, Salomo habe bereits am Tage der Tempelweihe den mittleren Teil des Vorhofes zum Opferdienste geweiht, „denn der eherne Altar, der vor Jahwe stand, war zu klein, um die Brandopfer und Speisopfer und die Fettstücke der Heilsopfer zu fassen". Das sieht geradezu aus, als hätte Salomo überhaupt keinen Altar gebaut, sondern den alten übernommen. Dem ist aber nicht so, wie uns 1 Kön 9 25 deutlich sagt. Wohl aber geht aus jener späten Notiz hervor, daß es der Nachwelt, die noch eine Erinnerung an den durch Ahas abgetanen Erzaltar hatte, unbegreiflich war, wie der große Salomo mit ihm hatte auskommen können.

Der Opferdienst war immer komplizierter geworden. Mit dem Wachsen der Bedeutung des Tempels wuchs auch die Zahl der hier dargebrachten Opfer; mit Wohlstand und Handel und der Verfeinerung des Lebens wird auch der Kultus bereichert. Die Zahl der Opfer nimmt, wie uns die Profeten ahnen lassen, immer zu[1]. Vor allem aber waren seit dem Aufkommen der deuteronomischen Reformbestrebungen viel mehr Opfernde als zuvor in Jerusalem zusammengeströmt. Die immer zahlreicher und immer mächtiger werdende Priester-

1) Vgl. Jes 1 11 ff. Jer 7 21 ff.

schaft der Hauptstadt tut das Ihre, das Ansehen des Opferdienstes zu heben, so daß in der Zeit des Ahas bereits das Bedürfnis nach einem größeren und reicheren Altar rege wird. Die Sanktionierung des Priesterkodex hat diese Bestrebungen gekrönt, denn im priesterlichen Gesetze sind sie zum System erhoben. Die Zeit des herrschenden Priesterkodex ist zugleich die Zeit der herrschenden Opferpraxis. Jetzt war der Altar von Jerusalem in ganz anderem Sinne der Mittelpunkt des Volkslebens als ehedem. Und nicht nur aus der Heimat, aus der ganzen Welt strömten bald zu den Festen die Scharen der Opfernden nach Jerusalem.

In dieser Zeit hat man, wie die Mischna[1] berichtet, selbst mit dem großen Altar nicht mehr auskommen können; man muß ihn vergrößern, um dem Andrang der Feiernden zu genügen. Schon vorher versteht man längst nicht mehr, wie man einst mit viel weniger auskommen konnte: der Bearbeiter des Königsbuchs hat noch eine Erinnerung an das, was einst war, er weiß, daß Salomo einen bescheidenen Altar hatte, aber er kann an die anfängliche Bescheidenheit des Opferdienstes selbst nicht glauben, so läßt er Salomo zum Gründer des spätern Priestervorhofs werden und läßt ihn denselben zu großen Festen wie dem Weihefest benutzen. Der Chronist hat auch die Tatsache selbst vergessen; ihm ist es selbstverständlich, daß Salomo einen Altar der Art brauchte und hatte wie der Tempel Serubbabels im vierten und dritten Jahrhundert unter dem Einfluß einer gewaltig angeschwollenen Diaspora ihn möglicherweise besessen haben mag — 20 Ellen im Geviert und 10 Ellen hoch.

Es ist mir kein Zweifel, daß der Bearbeiter des Königsbuches den historischen Sachverhalt widerspiegelt: Salomos eherner Altar war ein Opfertisch von mäßiger Größe und einfachen Formen. Damit fällt nicht nur der schon aus andern Gründen höchst zweifelhaft gewordene Ezechielaltar, es fallen auch die 20 Ellen Länge und Breite der Chronik und vermutlich auch die 10 Ellen Höhe. Die mancherlei Schwierigkeiten, die das Überbauen des Felsen durch Salomo

1) Midd. III, 1. Merkwürdigerweise soll man nach Rabbi Jose das Fundament nur auf zwei Seiten, also in Form eines (großen) Gamma vergrößert haben. S. darüber unten S. 84 Anm. 2.

unserm Verständnis seines Altars zu bereiten schien, lösen sich von selbst und es bleibt ein Tisch von bescheidenen Dimensionen auf dem Felsen. Wir können geneigt sein, uns einen steinernen Untersatz in der Größe etwa des inneren Vierecks EFKI auf unserer Abb. 4 vorzustellen und auf ihm einen bronzenen Aufsatz uns denken. Doch liegt, nachdem wir von Chronik und Ezechiel abzusehen gelernt haben, auch keine Veranlassung mehr vor, den Altar Salomos gerade als Quadrat sich zu vergegenwärtigen. Die Schwierigkeit des Übergreifens über die Grenze CD fällt damit ebenfalls weg.

Ja es besteht ferner auch keine Veranlassung, einen eigenen Unterbau anzunehmen. Da der Altar, genauer der Opfertisch (Mizbeach), ein eherner Opfertisch heißt, so steht nichts im Wege, damit Ernst zu machen und Salomos Altar wirklich für einen Erztisch auf dem Felsen zu halten. Ein Aufsatz aus Bronze ganz derselben Art, wie ihn vermutlich schon David hatte, wird auf den Felsen gestellt — vielleicht mit Steinen untermauert, um ihm Halt zu geben — und der Altar ist fertig. Das Einzige, was vermutlich den neuen vor dem früheren auszeichnete, wird die relative Größe gewesen sein.

Davids Altar war der einer Höhe neben dem Hauptheiligtum am Gihon, dem Zelt mit der Lade, und dem Altar dort[1]. Vielleicht dürfen wir den Altar Davids auf dem Moria uns so denken, daß der Aufgang seine Länge ergibt, also nach dem oben S. 45 Ermittelten in der Gestalt des Vierecks efgh. Salomos Tempel soll dieses Heiligtum ersetzen und zugleich das erste Heiligtum des Reiches werden, das die andern zwar nicht sofort ersetzen, immer aber in Schatten stellen soll. Sein Altar, auf den im übrigen das meiste des über den davidischen Vermuteten zutreffen mag, muß natürlich diesem neuen Sachverhalte Rechnung tragen. Wir werden ihn so hinter dem Aufgang ansetzen dürfen, daß ein Viereck mit leidlich guten Proportionen entsteht und zugleich an der Rückseite noch die Möglichkeit des Umgehens bleibt. Das ergibt etwa das Viereck EFGH. Statt der Höhe von 10 oder 11 Ellen genügt ein Aufsatz, der den Gipfel des Felsen eben zudeckt

1) S. oben S. 40f.

oder nur wenig überragt. Einen solchen konnte Ahas bequem herabnehmen und mit leichter Unterstützung an der einen Seite eine Weile neben dem Felsen stehen lassen. Die Linie F^1G^1 in Abb. 5 bezeichnet die Oberfläche des historischen Salomoaltars.

Bis auf Ahas hat der schlichte bronzene Rost auf dem Felsen vermutlich seine Dienste getan. Dann muß er einem schöneren und größeren weichen. Dürfen wir aus Ezechiel etwas für ihn schließen, so war der große Altar, von dem wir schon hörten, daß er dieselbe Stelle wie der kleinere eherne einnimmt, ein hoher Aufbau mit Stufenaufgang. Daraus folgt zugleich, falls das Prädikat groß sich nicht bloß auf die Höhe, sondern auch auf die Grundfläche bezog, in welcher Richtung wir die Vergrößerung uns zu denken haben. Der schräge Aufgang ist nun gegenstandslos, also braucht er auch nicht mehr die Grenze zu sein. Denken wir uns also das Viereck Salomos zum Quadrat, und zwar nach Osten hin ausgebaut (GHQP in Abb. 4), so ist bereits ein stattlicher Raumzuwachs gegeben.

Das Recht zur Vergrößerung auch der Grundfläche sowie der Betonung einer Konstruktion nach Art derjenigen des Ezechiel, nämlich mit Unterscheidung von Grundlage und Aufbau, dürfen wir vielleicht aus der Erzählung über den Altar des Ahas in 2 Kön 16 ableiten. Es ist die erste Stelle, in der in so ausführlicher Weise, wie es hier geschieht, die Opfer nach ihren Arten sorgsam aufgezählt werden: Morgenbrandopfer, Abendspeisopfer, Brandopfer und Speisopfer des Königs und des Volkes, nebst den Trankopfern. Die Spezialisierung der Opfer und ihre Gliederung in ein geschlossenes System, das System des Priesterkodex, von der oben die Rede war, beginnt hier, bezw. sie zeigt sich zum erstenmal in dieser feierlichen Form. Das ist der Beweis dafür, welchen Wert man aufs Opfer zu legen angefangen hatte und daß nun ein größerer Altar Bedürfnis ist.

Und die Erzählung ist zugleich die erste Gelegenheit, wo das Sprengen des Blutes an den Altar besonders betont wird. Zweimal, in V. 13 und V. 15, wird es genannt als ein wesentlicher Teil des Opferns eines Schlachttieres. Auch hierin ist bereits der beginnende Priesterkodex wenigstens der Sache

nach[1] wahrzunehmen. Die Hörner bestehen daneben fort als die Empfänger des Opferblutes; aber der Altar selbst, also die Seitenwände und das Fundament, der *Ǯsôd* des spätern Tempels, der bei Ezechiel eine eigene Rinne hat, um das Blut aufzunehmen, sie treten hier neben die Hörner und die obere Fläche. Das läßt vermuten, daß dieser neuen Anschauung auch durch die Anlage, wie wir sie bei Ezechiel sehen, Rechnung getragen worden sei.

Endlich läßt sich noch über den Stoff des neuen, unsern heiligen Fels seit Ahas schmückenden Altars etwas sagen. Indem der alte kurzweg der bronzene heißt, ist der neue, jedenfalls seiner Hauptsache nach, als von anderer Art gekennzeichnet. Auch er wird wohl einen Rost von Metall — Bronze oder Eisen[2] — gehabt haben; aber der höhere Aufbau des Ganzen wird zum voraus das teure Metall weniger empfohlen haben, jedenfalls lehrt jene Benennung des andern Altars, daß wir hier an andre Stoffe zu denken haben. Es bleibt sonach doch wohl nur übrig, an einen Steinaltar zu denken, der über den Felsen gemauert war.

Es ist nichts davon bekannt, daß der Altar des Ahas etwa bei der Reform des Hiskia oder Josia wieder abgetan und der alte, von Ahas beiseite gestellte wieder in seine Rechte eingesetzt worden wäre. Nun ist das Schweigen des Berichterstatters über diesen Punkt natürlich kein Beweis gegen jene Möglichkeit. Aber sie ist innerlich unwahrscheinlich. Was Ahas über den ersten Altar sagt, klingt ganz als Euphemismus, oder wie man es nennen mag, für die Absicht, ihn baldigst abzutun. „Mit dem ehernen Altar will ich mir die Sache überlegen" bedeutet eine nur leise Verhüllung jener Absicht, nichts anderes. Sie wird auch ausgeführt worden sein. Jedenfalls ist, da der neue Altar größer war und, wie uns neben dem oben Ausgeführten Ezechiels Entwurf zeigt, damit einem Bedürfnis entgegenkam, die innere Wahrschein-

1) Vgl. Lev 1.

2) Vielleicht ist an Eisen zu denken, da in 2 Kön 25 13 ff. alles, was von Bronze aufzutreiben war, der Plünderung anheimfällt, der Altar aber nicht genannt ist. Eisen hatte man im Osten selbst in Fülle. Es darf übrigens bemerkt werden, daß auch der alte Bronzealtar nicht als Plünderungsobjekt erscheint.

lichkeit vorhanden, daß er den Sieg behielt und bis zum Exil stehen blieb.

Als Nebukadnezar den Tempel plündern und zerstören ließ, hat man ohne Zweifel auch vom Brandopferaltar alles, was irgend Wert besaß und dem König oder den Plünderern begehrenswert erschien, abgenommen. Es ist auch gar nicht ausgeschlossen, daß man, um den Sieg Marduks über Jahwe zum Ausdruck zu bringen, auch den Aufbau, soweit er keinen Plünderungswert hatte, abriß oder so beschädigte, daß er unbrauchbar war[1]. Vermutlich ist dadurch der Fels selbst zum größeren Teil mit Trümmern zugeschüttet gewesen[2], und man wird schwerlich Anlaß und Gelegenheit gehabt haben, sich ernstlich an ihm zu vergreifen, womit Beschädigungen im einzelnen, wie sie das rücksichtslose Tun der Plünderer von selbst mit sich brachte, natürlich nicht ausgeschlossen sind[3].

8. Das babylonische Exil.

Was ist während des Exils mit dem Altarplatze geschehen?

Wir stellen uns gerne Jerusalem und Juda während des Exils als tabula rasa vor; daß davon nicht die Rede sein kann, ist neuerdings oft genug betont worden, am schroffsten und einseitigsten wohl von Kosters in seinem Buche über die Wiederherstellung Israels in der persischen Periode[4]. Tatsächlich sind die oberen Schichten nach Babylonien weggeführt worden; von den Übriggebliebenen ist ein Teil nach Ägypten gewandert, aber ohne Zweifel sind Juden geringerer Stände in hinreichender Zahl im Lande geblieben. Wo sollten sie anbeten?

1) Vgl. Klagl 2 6-8:

Er hat zerschlagen wie an einem Garten seine Umfriedigung — seinen Festort zerstört.
Vergessen machte Jahwe in Zion — Fest und Sabbat.
Und verwarf in seines Zornes Grimm — König und Priester.
Verschmäht hat Jahve seinen Altar — sein Heiligtum verworfen, . .
Geschrei ließen sie erschallen im Tempel — gleich als an einem Festtag.

2) Vgl. die spätern Schilderungen über die Zeit nach Hadrian.

3) S. oben S. 33 f.

4) Deutsche Übersetzung von Basedow, Heidelb. 1895. Vgl. dort S. 13 ff.

Soweit ihre Städte nicht zerstört waren, mögen sie zum Teil an die alten Anbetungsstätten sich zurückgewandt haben, so besonders nach Mispa. Aber gerade die gesetzestreuen Elemente werden Jerusalem und seinen Tempel nicht vergessen haben. Wir wissen nicht, ob Jerusalem selbst so gründlich zerstört wurde, daß ein Wohnenbleiben Einzelner dadurch ausgeschlossen gewesen wäre — wahrscheinlich ist das nicht. Wenn nicht gerade das Wohnen an der Stätte Jerusalems mit Gewalt gehindert wurde, so ist nicht abzusehen, weshalb nicht Elemente der alten Bevölkerung auf den Trümmern der alten Stadt weiterwohnten und die Felder um sie bestellten. Zu ihnen mögen sich bald Auswärtige, Juden und Fremde, gesellt haben, so daß die Zahl im Laufe der Jahre wuchs.

Daß sie, ob Juden ob fremde Ansiedler, keinerlei Gottesverehrung übten, ist undenkbar. Es mögen mit der Zeit durch das Zunehmen fremder Elemente heidnische Kultussitten sich eingestellt haben; vom ersten Anfang war das weder in Jerusalem noch auswärts die Regel.

Die hier ansässigen Juden haben also Jahwe zunächst wohl genau in derselben Art gesucht wie vordem, und nicht wenige Fromme von auswärts unter den im Lande Gebliebenen haben es ebenso gehalten. Man wird, obwohl man wußte, daß Jahwe seine Stätte verlassen und an die Heiden preisgegeben hatte, doch dahin gegangen sein — sei es gleich den spätern Juden[1], um auf den Trümmern des Tempels zu weinen, sei es besonders zu versuchen, ob er nicht doch an seine alte Stätte zurückkehre.

Das religiöse Leben nicht der Semiten allein haftet zu sehr am Orte, der einmal als heiliger Ort erkannt ist, als daß angenommen werden könnte, Jerusalem und sein Tempelberg — war die Stadt selbst nun bewohnt oder nicht — seien mit der Zerstörung plötzlich vergessen und sozusagen ein halbes Jahrhundert lang aus der Religionsgeschichte der Menschheit gestrichen gewesen. Einen Anhaltspunkt, wie wir uns die

1) S. oben S. 34. Seitdem der Zutritt zum Haram selbst den Juden verschlossen ist, hat sich die Sitte des „Weinens“ an die sog. Klagemauer, d. h. die südwestliche Außenmauer des Haram geknüpft. Es scheint aber, daß in der vorislamischen Zeit der hl. Fels die Stelle der heutigen Klagemauer vertrat.

Dinge vorzustellen haben, gibt uns Jeremia, der 41 5 ff. von 80 Männern berichtet, die nach der Ermordung Gedalias, also während der ersten Zeit des Exils, sogar von Sichem, Silo und Samaria aus nach Jerusalem pilgerten, mit zerrissenen Kleidern, abgeschnittenem Barte und Trauerzeichen am Leibe, um beim Tempel Speisopfer und Weihrauch darzubringen. Giesebrecht[1] will die Erzählung nicht vom Tempel von Jerusalem verstanden wissen, weil es ja einen solchen nicht mehr gegeben habe, sondern von Mispa. Allein einmal will jener Grund nichts besagen: sie suchten eben den Ort Jahwes, auch der zerstörte Tempel ist ihnen noch „Haus Jahwes". Sodann aber könnte die Anbetungsstätte in Mispa nicht ohne jeden Zusatz „Haus Jahwes" heißen. Wir müßten doch erst wissen, daß überhaupt ein solches Haus hier stand. Endlich besonders kann der Zug der Erzählung, daß Ismael sie veranlaßt, nach Mispa hereinzukommen, nur so seine Erklärung finden[2]. Mispa liegt abseits vom Wege; es ist nicht ihre Absicht, hierher zu kommen, Ismael aber lockt sie herein — hatten sie von selbst die Absicht, so brauchte er ihnen nicht entgegenzugehen.

Was hier ausnahmsweise, weil sich schwere Folgen daran knüpften, erzählt ist, das mag sich sonst oft genug begeben haben. Das Haus Jahwes blieb, auch nachdem es gefallen war, „das Haus Jahwes"; auch von auswärts, selbst vom alten Samarien her kommen Getreue zu ihm, wie man selbst in Samarien und unter den fremden Kolonisten den Landesgott verehren wollte, so daß ein Priester in Betel sich niederlassen muß[3]. Wo und wie mögen sie geopfert haben?

Auch wenn der Altar zerstört war — der Fels blieb. So kannte man jedenfalls die Stelle des Altars genau, man sah unter den Trümmern seine Mauern und Fundamente und es wird kein allzuschweres Stück Arbeit gewesen sein, jene Trümmer soweit wegzuschaffen, daß man die alten Fundamente notdürftig zu einer Opferstätte, wenn auch einfachster Art, herstellen konnte. Vielleicht darf man die Notiz in der vor-

1) Kommentar zu Jerem.[2] (1907) zur Stelle.

2) Auch die Trauerzeichen und das Weinen Israels mag auf diese Weise seine natürlichste Erklärung finden, vielleicht auch die Arten der Opfer: es fehlte der große Altar.

3) 2 Kön 17 24 ff.

hin besprochenen Stelle aus Jeremia, daß die 80 Wallfahrer vom Gebirge Efraim nur Speisopfer und Rauchwerk darbringen, dahin verstehen, daß für den Anfang noch keine Gelegenheit zum Brandopfer bestand, man sich also mit einer ganz bescheidenen Opferstätte begnügte; jedenfalls hat auch jener nicht lange auf sich warten lassen.

Aber sie bauen, wie es scheint, ihren Altar nicht genau auf die alten Fundamente. Es mochte Schwierigkeit bieten, sie ganz abzuräumen, und so mag man den neuen Altar ganz oder teilweise neben sie gestellt haben. Außerdem mag er sonst in seiner Einrichtung nicht ganz dem Ideal entsprochen haben. Auch ist wohl anzunehmen, daß die zunehmende Nachwanderung fremder Ansiedler manches von den alten Kultussitten verwischte, so daß am Ende des Exils die aus Babylon heimkehrenden Juden die hier Ansässigen und auf dem Tempelplatz Opfernden nicht mehr als Fleisch von ihrem Fleisch anerkennen mochten. Aus den ehemaligen Juden ist eine jüdisch-heidnische Mischbevölkerung geworden. So etwa wird man die schwierige, auch im Texte verderbte Stelle Esra 3 2 f. zu deuten haben, sei es, daß man der geistreichen aber irrigen Deutung Klostermanns [1] nachgeht oder bei der herkömmlichen Deutung bleibt. Dort heißt es, die Heimgekehrten haben den Altar Gottes wieder aufgebaut und haben ihn auf seinen Fundamenten[2] hergerichtet. Daraus ersehen wir zunächst, daß die Fundamente, wie an sich zu erwarten war, noch stehen. Klostermann will nun mit Änderung der Lesart nach LXX fortfahren: „denn es waren von den Völkern der Länder Leute zu ihnen (den Fundamenten) gekommen und hatten sie (die Fundamente) ausgebessert[3]. Daraus ergäbe sich der Sinn: Heidnische Kolonisten[4] hatten auf eigene Hand am Altar,

1) Geschichte Israels (1896) S. 232 f.

2) מכונה darf trotz Sach 5 11 hier nicht wohl mit Platz, Stelle übersetzt werden. Das heißt sonst vom Altar מקום. Das Verb יכרו läßt m. E. keinen Zweifel, daß an den Untersatz, das Fundament gedacht ist, ebenso der Plural, den das Qerē ganz richtig hat.

3) Er liest für בְּאֵרְמָה nach 𝔊 בָּאָרֶם הָרִוּ und nachher ויחזקום statt des gewöhnlich (s. Bertholet, Komment. und BHK) eingesetzten ויתחזקו.

4) Klosterm. selbst denkt an Juden, die bei den Heiden zu Gaste sind, allein das könnte unmöglich heißen: von den Völkern des Landes. So können nur einzelne Kolonisten bezeichnet werden.

dessen Fundamente noch standen, gebessert und sich damit beholfen, die Heimkehrenden bauen, weil ihnen das nicht genügt oder eher, weil ihnen dieser Notaltar zu wenig dem Gesetze entspricht, einen neuen richtigen Altar darauf. Allein auch dieser Sinn wird kaum dem Texte gerecht werden, schon weil die Suffixe[1] die Beziehung auf die Fundamente nicht ertragen.

Man muß deshalb in der Hauptsache beim masoretischen Text bleiben und kann sich begnügen, mit P. Haupt[2] und Bertholet[3] für באימה zu lesen בָּא אימה. Es ist zu übersetzen: „sie bauten den Altar Gottes wieder auf . . . und richteten ihn auf seinen Fundamenten her, es war nämlich ein Schrecken vor den Landesbewohnern[4] über sie gekommen". Mit Schrecken sehen die Ankömmlinge, daß die halb heidnisch gewordenen Landesbewohner einen Altar besitzen, der so gar nicht dem entspricht, was ihre eigene Religion und Tradition fordert. Vor allem scheint er gar nicht an der richtigen Stelle zu stehen. Nur so erklärt sich, daß nicht allein das Bauen des Altars erwähnt wird, sondern mit fast größerem Nachdruck betont wird, daß man ihn auf die alten Fundamente stellte. Wäre es damit von Anfang an richtig bestellt gewesen, so würde wohl einfach gesagt sein: sie bauten ihn auf seinen Fundamenten wieder auf. Aber dann wäre zugleich auf die Frage: was denn die Landesbewohner seit 586 gemacht hätten, keine Antwort gegeben.

Ist hiermit auch der richtige Sinn der Erzählung über den Altarbau in Esra 3 gewonnen, so fragt sich natürlich immer noch, ob wir es dort mit Sage oder mit Geschichte zu tun haben. Daß Esr 3 im ganzen nicht Geschichte bietet, ist oft schon betont worden[5]. Aber da nach Hagg 2 14 das Vor-

1) Das Eintreten des Maskulinums für das weibliche Suffix ist freilich reichlich bezeugt. Aber so darf doch erst gedeutet werden, wenn die Beziehung sonst feststeht, also wenn entweder יצלהן oder ויחזקון gesichert wäre.

2) Hebraica, Januar 1886 (vgl. Sacr. books of OT. zur Stelle).

3) Kommentar zur Stelle.

4) Nicht: „vor den [feindseligen] Landesbewohnern", so Kautzsch, Bertholet u. a. Es handelt sich nicht um Angriffe.

5) S. u. a. Ed. Meyer, Die Entstehung des Judentums, S. 73; Kittel im Art. „Tempel" in PRE[3] XIX, 496.

handensein eines Altars im neuen Jerusalem schon vor der Errichtung des Tempels gesichert ist, so wird auch an der Richtigkeit der in Esr 3 erzählten Haupttatsache, nämlich eben der Errichtung des Altars, nicht zu zweifeln sein.

Es kann sich somit nur fragen, wie dieser Altar der neuen Gemeinde sich zu dem von uns oben mit starken Gründen vermuteten Altar der Zurückgebliebenen bezw. der in der Zwischenzeit hier entstandenen Mischbevölkerung verhalten haben möge. In dieser Hinsicht ist es nicht unmöglich, daß Esr 3 eine richtige Erinnerung bewahrt hat. Bei der ganzen Art, wie sonst die Heimgekehrten sich zu den im Lande Anwesenden stellten, ist es gar nicht besonders wahrscheinlich, daß sie Altäre und Kultuseinrichtungen, die von jenen stammten, ohne weiteres anerkannten und sich zu eigen machten. Es wird also in der Tat zu einem Neubau auf den alten Fundamenten gekommen sein. Das ist unter allen Umständen ein bedeutsames Ergebnis, dem gegenüber die Frage, welches eigentlich das Motiv jenes Neubaues gewesen sei, als eine Frage von sekundärer Bedeutung offen bleiben kann. Bei der Schwierigkeit der Textverhältnisse[1] in Esr 3_2 ist es wohl möglich, daß das wirkliche Motiv im heutigen Texte nicht mehr vollkommen klar zutage tritt. Wenn also auch die oben angenommene Deutung, die sich in der Hauptsache an 𝔐 hält, nicht richtig sein sollte, so bleibt jener Tatbestand selbst doch bestehen.

9. Serubbabel.

Es folgt, wie wir aus Haggai und Sacharia ersehen, dem Altarbau der Tempelbau der nachexilischen Gemeinde. Ist mit ihm die Errichtung eines neuen Altars Hand in Hand gegangen oder hat man sich mit dem kurz vorher errichteten Altar begnügt? Das letztere wird der Wahrscheinlichkeit entsprechen. Es versteht sich von selbst, daß der vorhin erwähnte Altarbau im Hinblick auf den von Anfang an beabsichtigten erfolgte; man wird den damals errichteten Altar

1) Vgl. besonders 𝔊, wo eine augenscheinliche Doppelübersetzung vorliegt, die man jedenfalls nicht in einfacher doppelter Rückübersetzung verwerten darf.

somit als das erste und am leichtesten auszuführende Stück des Tempelbaus angesehen, den Altar also auch gleich von Anfang an so hergestellt haben, daß er dem Bedürfnis des nachfolgenden Tempels entsprach. Ein neuer Altar unter abermaliger Beseitigung des bisherigen ist eben damit, weil gegenstandslos, ausgeschlossen. Es blieb bei dem einen, und ihn haben wir als den Brandopferaltar des Tempels Serubbabels anzusehen.

So tritt denn an uns von selbst die Frage nach der Größe und Beschaffenheit dieses Altars Serubbabels heran.

Die Nachrichten über den Tempel Serubbabels und im besondern über seinen Altar sind außerordentlich dürftig. Sie sind aber meines Erachtens noch erheblich dürftiger, als wir gewöhnlich annehmen. Meist beruft man sich, da die hebräische Bibel selbst uns gar nichts Unmittelbares sagt, auf Hekatäus, der mit 2 Chr 4 1 übereinstimmt, und auf 1 Makk 4 44 ff., und kommt zu dem Ergebnis, der Altar habe gleich dem des Salomo die bekannten 20 Ellen Länge und Breite und 10 Ellen Höhe, die wir aus der Chronik kennen [1], gemessen und sei aus unbehauenen Steinen hergestellt gewesen. Man bedenkt dabei nicht, daß Hekatäus etwa Zeitgenosse des Chronisten ist und daß das erste Makkabäerbuch die Zeit des Antiochus Epiphanes im Auge hat.

Immerhin wäre auch so die Übereinstimmung des Hekatäus mit der Chronik bedeutsam — für den Fall nämlich, daß die Nachricht von 2 Chr 4 in der Tat, da sie, wie wir sahen, für die Zeit des Salomo und seinen Altar nicht zutrifft, wenigstens auf die Zeit des Serubbabel mit Grund zu beziehen wäre. Allein auch das wird zweifelhaft, sobald wir uns gegenwärtig halten, was wir in betreff der Dimensionen des vorexilischen Brandopferaltars ermittelt haben und was sich weiterhin über das Verhältnis des neuen Altars zum vorexilischen der letzten Zeit des alten Jerusalem ergeben hat.

Es hat sich gezeigt, daß wir alle Gründe haben, anzunehmen, der Altar der letzten vorexilischen Zeit habe noch

---

1) So z. B. Nowack, Archäol. II 72f. und ähnlich noch PRE³ XIX, 497. — Über Hekatäus usw. s. u. S. 75.

lange nicht dem der Chronik an Größe entsprochen. Es hat sich ferner ergeben, daß ein sicheres Zeugnis dafür vorliegt, daß der neue Altar genau auf die Fundamente des alten, d. h. des von Nebukadnezar zerstörten, gestellt worden sei. Aus diesen Prämissen ergibt sich mit Notwendigkeit der Schluß, daß auch für den neuen Altar, den Serubbabels, die Chronik mit ihren 20 Ellen Grundfläche nicht als Quelle gelten kann. Desgleichen wird natürlich das Zeugnis des Hekatäus, das dasselbe besagt, hinfällig. Der Altar des Serubbabel-Tempels war erheblich kleiner als der des Chronisten; er wird durch das Viereck GHQP in Abb. 4, genau wie sein Vorgänger, bezeichnet gewesen sein.

Steht er an der eben bezeichneten Stelle, so wird auch für ihn wie für seinen unmittelbaren Vorgänger der alte Aufgang gegenstandslos. Sollen wir uns statt seiner die östlichen Stufen Ezechiels vorstellen oder gemäß dem Altargesetz einen schrägen Aufgang? und wie groß dürfen wir seine Höhe annehmen? Eine Antwort auf diese Fragen müssen wir schuldig bleiben, da wir nicht wissen, wie stark das Ansehen Ezechiels ins Gewicht fiel, auch nicht wissen, in welchem Maße etwa das Gesetz über den Altar der Stiftshütte in Ex 27 1 ff. schon zum Maßstabe genommen wurde.

Ferner dürfen wir ihn nach Anleitung des von Hekatäus beschriebenen aus unbehauenen Steinen dem Gesetze in Ex 20 26 entsprechend vorstellen? Es scheint, daß 1 Makk 4 47 es sich so vorstellt, indem dort gesagt wird, der neue, von Judas Makkabäus an Stelle des durch die Syrer verunreinigten errichtete Altar sei aus unbehauenen Steinen und nach dem Muster des vorigen errichtet gewesen[1]. In diesem Falle liegt kein Grund vor, an der Richtigkeit der Nachricht zu zweifeln. Als gewichtige Instanz für die Annahme unbehauener Steine tritt hinzu die Tatsache, daß die deuteronomischen Schriftsteller (Dt 27 5 f. Jos 8 30 f.) gerade auf diese Gesetzesbestimmung großen Wert legen, während z. B. Ezechiel sie nicht erwähnt hatte. Demnach ist allerdings mit

1) Ganz sicher ist das freilich nicht; der Zusatz „nach dem Muster des vorigen" könnte sich möglicherweise auch auf Größe und Gestalt des Altars allein beziehen. Doch ist das andere mindestens recht wohl möglich.

ziemlicher Sicherheit anzunehmen, daß auch der Serubbabel-Altar sich an diese Bestimmung gehalten habe. Vielleicht war ihre Nichteinhaltung einer der Gründe gegen den exilischen Altar. Auch Hekatäus erwähnt die unbehauenen Steine bei dem Altar seiner Zeit. Aus Steinen hingegen scheint der neue Altar jedenfalls gewesen zu sein[1].

Wir kommen somit bei nüchterner Erwägung der Quellen auch für die erste nachexilische Zeit noch zu dem Ergebnis, daß ihr Altar immer noch nicht jene gewaltigen Dimensionen besaß, die wir so gerne geneigt sind, schon dem salomonischen Altar und dem der ganzen nachfolgenden vorexilischen Zeit zuzuschreiben. Vielmehr auch jetzt noch haben wir es, wenn auch mit stattlichen, so doch immer noch bescheidenen Größenverhältnissen zu tun. Doch ist kein Zweifel, daß für die erste Zeit der nachexilischen Gemeinde, die uns ja überall als eine Zeit der geringen Dinge entgegentritt, ein Altar von etwa 6 m Grundfläche reichlich ausreichen mochte.

10. Die Zeit der Chronik.

Wie ist aber die Überlieferung von den 20 Ellen, die wir in 2 Chr 4 1 und ziemlich gleichzeitig bei Hekatäus[2] antreffen, entstanden? So stark wir sie bisher zurückgestellt haben, so wenig wäre es billig, anzunehmen, sie sei einfach aus der Luft gegriffen. Die Entwicklung der Verhältnisse im Laufe der Zeit, ebenso wie die hohen Ziffern, die für eine nicht allzulange nachher folgende Zeit Josephus und die Mischna darbieten, lassen uns nicht zweifeln, daß die Angaben des Chronisten und des Hekatäus historisch sind. Sie müssen nur an der richtigen Stelle eingestellt werden. Sie sind geschichtlich nicht für eine erheblich frühere Zeit, wohl aber sind sie es

1) S. darüber unten S. 77.

2) Bei Josephus c. Apion. I, 22. Man beachte, daß Hekatäus nicht etwa einen früheren Altar beschreibt, sondern den seiner Zeit. Er berichtet was zur Zeit Alexanders da war. Auch wenn die Schrift apokryph ist, was jetzt vielfach angenommen wird, ist sie doch wohl noch aus dem 3. Jahrh. v. Chr. (s. Schürer, Gesch. d. jüd. V.[3] III, 465), so daß die Unechtheit für uns nichts verschlägt.

für die Zeit der beiden Autoren bezw. für die ihnen nicht allzulange vorangehende Periode.

Die erste nachexilische Zeit beginnt höchst bescheiden und dürftig. Allein nicht nur ist mit der Zeit die Zahl der palästinischen Juden durch Zuwanderung aus Babel gewachsen, sondern vor allem es mehrt sich frühe durch rege Handelsbeziehungen der Wohlstand der Gemeinde und es steigert sich die Zahl der zu den hohen Festen nach Jerusalem pilgernden Juden aus der Diaspora von Jahrhundert zu Jahrhundert. Die Folge ist, daß im Laufe der Zeit die Bedürfnisse des Tempeldienstes, vor allem des Opferaltars, längst nicht mehr im Verhältnis zur Bevölkerungsziffer des einheimischen palästinischen Judentums stehen. Mit der Erschließung des Ostens für den Weltverkehr durch Alexander den Großen hat diese Entwicklung ohne Zweifel besonders rapide Fortschritte gemacht, es liegen aber Gründe genug vor, die uns annehmen lassen, daß sie auch ziemlich vor Alexander schon lebhaft eingesetzt habe.

Die Folge mußte eine erhebliche Vergrößerung des Tempelaltars sein. Nun wissen wir aus der Mischna, daß dieser Prozeß der Vergrößerung sich tatsächlich zu Zeiten vollzogen hat[1]. Die Mischna hat noch die Erinnerung bewahrt, daß der ihr bekannte, 32 Ellen große Altar ehedem etwas kleiner war — er soll einmal nur 28 Ellen Grundfläche gehabt haben. In einer späteren Zeit wurde er erheblich erweitert. Es verschlägt für die Sache nichts, daß die Mischna der Meinung ist, die ehemaligen 28 Ellen haben der vorexilischen, ja vielleicht der salomonischen Zeit angehört, die späteren 32 Ellen stammen aus der Zeit der Heimkehr aus dem Exil. Hier irrt sie augenscheinlich. Aber die für uns wichtige Wahrheit dürfen wir aus jener sonst irrigen Notiz zweifellos entnehmen, daß man auch in streng gesetzestreuen Kreisen nicht den geringsten Anstoß daran nahm, den Altar je nach Bedarf zu vergrößern.

Wenn je einmal die geschichtlichen Verhältnisse einen Anlaß zu einer derartigen Erweiterung des Altars an die Hand gaben, so war das der Fall in der Zeit des Aufkommens

1) Middot III. 1.

der jüdischen Diaspora im größeren Stile und ihres Zuströmens nach Jerusalem zu den großen Festen. Es ist für unseren Zweck bedeutungslos, dem genaueren Zeitpunkte dieser Erscheinung nachzuforschen, soviel darf als sicher gelten, daß Hekatäus und der Chronist diesen Zustand der Dinge kannten. Damit ist es auch als sicher anzunehmen, daß sie einen Altar von größeren Dimensionen als der Serubbabels kannten, einen solchen, der sich schon den Verhältnissen des Altars im herodianischen Tempel annäherte. So sind die 20 Ellen Grundfläche entstanden — im Leben und darauf in der Literatur. Daß der Chronist diesen Altar seiner Zeit dem Salomo zuschreibt und daß ihm Josephus hierin folgt[1], darf uns nicht wundern: man mag den Altar in dieser stattlicheren Gestalt frühe für den ersten salomonischen gehalten, jedenfalls für ihn ausgegeben haben.

Wie beschaffen dieser Altar war, ersehen wir wenigstens in einem Punkte mit Sicherheit: er war, wenigstens was den Aufbau selbst, abgesehen vom Roste, anlangt, aus Steinen. Denn nach 1 Makk 4 45f. wird dieser Altar, weil Antiochus Epiphanes ihn entweiht hatte, eingerissen und es werden die Steine auf dem Tempelberg, wohl in einer Ecke des Haram, aufgeschichtet. Daraus ist zu ersehen, daß jedenfalls der unmittelbare Vorgänger des makkabäischen Altars, also der erweiterte Altar des Serubbabel, aus Steinen errichtet ist. Ob auch der des Serubbabel selbst, ist damit noch nicht ohne weiteres gesagt, aber immerhin ist es höchst wahrscheinlich, da nirgends von einem Neubau zwischen Serubbabel und Judas Makkabäus die Rede ist und dasjenige, was wir aus inneren Gründen über das Verhältnis der beiden Altäre ermittelt haben, uns nur zu einem erweiterten Altare im Sinne der Mischna kommen läßt. Es ist also wohl wahrscheinlich, daß das Material des Serubbabel-Altars dasselbe war, wie das des von der Chronik und Hekatäus beschriebenen, den Judas einriß.

Nicht eben so sicher ist, daß die Steine dieses Altars, und dann natürlich auch des Serubbabelschen, unbehauen

1) Ant. VIII, 3, 7.

waren. Doch wird man es nach 1 Makk 4 47 vermutungsweise wohl annehmen dürfen.

An welcher Stelle haben wir uns diesen Altar zu denken? Es ist, wenn man die Gestalt des Felsen und den mutmaßlichen Ort des bisherigen Altars und seiner Vorgänger sich vergegenwärtigt, nicht schwer, die Antwort auf diese Frage zu gewinnen. Das Quadrat ABML scheint wie dazu geschaffen, einen Altar von 20 Ellen im Geviert aufzunehmen. Die Entfernung vom Ende des Ganges im Norden bis zum Südende des Felsen an dem wagerechten Schenkel des rechten Winkels, also bei LC, wird ziemlich etwa 10 Meter betragen. Bei der Unsicherheit der genauen Größe der hebräischen Elle muß man sich mit diesem allgemeinen Maße begnügen. War sie 0,52 Meter, wie meist angenommen wird, so würde wenig mehr als 10 Meter herauskommen. Auch kann bei dieser Unsicherheit die leichte Differenz zwischen der Linie LM und derjenigen AB nicht ins Gewicht fallen, so wenig als der Umstand, daß die Linie BM ein wenig kürzer ist als AL, weil LM keine ganz gerade Linie darstellt. Der Aufgang war ohne Zweifel an derselben Stelle wie vorher, also im Osten; ob der 10 Ellen hohe Aufbau sich in gerader Linie vom Fundament aus erhob oder in Absätzen, wissen wir nicht, doch machen alle Analogien das letztere wahrscheinlich. Bei geradem Aufsteigen, das aber, wie gesagt, nicht besonders wahrscheinlich ist, würde der Altar oben bis zur Linie CD bezw. (s. oben S. 60) bis EF in Abb. 5 gereicht haben.

Was aus den Vertiefungen am Rande des bisherigen Altars wird, können wir ohne Schwierigkeit ermessen. Das große Loch, das zur Höhle führt, wird offen geblieben sein, um die Höhle ihrer Bestimmung als Senkgrube zu erhalten. Vielleicht hat man um deswillen die untere Stufe des Altars, an der wie bei Ezechiel eine Rinne umgelaufen sein wird, entsprechend breit zu denken. Die übrigen Vertiefungen werden überbaut: sie waren ohnehin längst, mindestens seit dem Exil, in Abgang gekommen.

Das Schicksal dieses Altars kennen wir genau. Die Syrer haben ihn, wie 1 Makk 1 54. 59 beschrieben ist, entweiht, indem sie über ihm einen kleinen heidnischen Altar errichten.

Der Altar selbst und demgemäß wohl auch der Fels bleiben unberührt. Judas Makkabäus läßt den entweihten Altar abtragen und einen neuen nach seinem Muster errichten, der dem Gesetze gemäß aus unbehauenen Steinen erbaut ist. Hierüber ist oben schon gehandelt. Er muß demnach die Gestalt und die Dimensionen des ihm unmittelbar vorangehenden, durch Antiochus entweihten, gehabt haben.

Er dient dem Opferdienste, solange der Tempel Serubbabels besteht. Pompejus hat diesen bekanntlich im Jahre 63 erstürmt und seine Soldaten haben auch den Altar nicht geschont, worüber Ps. Sal. 2 1. 2 zu vergleichen ist:

In seinem Übermute stürzte der Sünder mit dem Widder
feste Mauern,
Und du hindertest es nicht;
Fremde Heiden bestiegen deinen Altar,
Betraten ihn übermütig in ihren Schuhen[1].

Daß der Altar in demselben Sinne wie durch Antiochus entweiht worden, oder daß er oder der Fels verletzt worden wären, ist nicht anzunehmen.

11. Herodes der Große.

Herodes der Große hat, wie wir wissen, den Tempel Serubbabels abtragen und durch einen neuen, größeren ersetzen lassen. Dasselbe geschah mit dem Altar dieses Tempels. Unsere Quellen für die Beschreibung des neuen, zugleich des letzten jüdischen Altars, den der heilige Fels trug, sind Josephus und der Traktat Middôt der Mischna. Leider stimmen beide nicht überein, und es ist schwer zu sagen, wer von beiden, wo sie auseinandergehen, im Rechte ist. Der Redaktor der Mischna lebt in Palästina, etwa 150 oder 175 n. Chr. Die Quellen, die er zusammengearbeitet hat, mögen wohl 1–2 Jahrhunderte älter sein. Selbst wenn in ihnen, was sehr wohl angenommen werden mag, manche richtige Kunde über den Altar bewahrt ist, so ist doch keinerlei Gewähr, daß gerade die Maße im einzelnen richtig festgehalten sind. Haben wir also auch keinerlei sicheren Beweis für die Zu-

1) Vgl. dazu Joseph. Ant. XIV, 4, 4; Bell. Jud. I, 7, 6.

verlässigkeit der Mischna in diesem Punkte, so wird doch, wie sich unten zeigen wird, nach inneren Kriterien angenommen werden dürfen, daß in Middot ein im ganzen wohlunterrichteter und nüchtern urteilender Mann zu uns redet.

Josephus hingegen ist zwar Zeitgenosse und Priester gewesen. Aber zur Zeit, da er schrieb, war der Tempel zerstört und er selbst in Rom. Auch er kann gerade die Maße, wenn er sich nicht rechtzeitig Risse sicherte, nur nach dem Gedächtnis und aus weiter Entfernung — nach Raum und Zeit — wiedergeben, was auch seine Zuverlässigkeit in diesem Punkte nicht gerade groß erscheinen läßt.

Josephus berichtet[1]: Der Altar vor dem herodianischen Tempel sei 15 Ellen hoch gewesen und nach Länge und Breite je 50 Ellen. „Er war", fährt er fort, „viereckig und hatte an den Ecken hornartige Vorsprünge und gegen Mittag führte ein sanft ansteigender Aufgang zu ihm empor." Auch er war nach Josephus aus unbehauenen Steinen.

Midd. III, 1 berichtet: „Der Altar war 32 zu (עַל) 32 [Ellen]. Dann stieg er eine Elle an und verengte sich (sprang zurück) eine (Elle[2]). Das ist die Grundlage (יְסוֹד); so ergab sich 30 zu 30. Dann stieg er fünf an und verengte sich eine Elle; das ist der Umgang (סוֹבֵב); so ergab sich 28 zu 28. Der Raum für die Hörner betrug auf jeder Seite eine Elle; so ergab sich 26 zu 26 Ellen. Der Raum, damit die Priester gehen konnten (הֵילָךְ), betrug auf jeder Seite eine Elle; so ergab sich 24 zu 24 Ellen als Raum für das Opfern" (Abb. 8).

Daß die beiderseitigen Angaben über die Größenverhältnisse des Altars sich nicht miteinander vereinigen lassen, liegt auf der Hand[3]. Es kann also schließlich nur die Frage auftreten, welcher von beiden Berichterstattern der Wahrheit näher kommt. Nun sind die 50 Ellen Grundfläche des Jose-

1) Bell. Jud. V, 5, 6: *πεντεκαίδεκα μὲν ὕψος ἦν πηχῶν, εὖρος δὲ καὶ μῆκος ἐκτείνων ἴσον ἀνὰ πεντήκοντα πήχεις.*

2) אייגענצאנגען צללע אייגנ sagt nicht übel die Übersetzung in der Berliner Ausgabe von Lewent (תק"צג לפק = 1833).

3) Mommert, Topographie des alt. Jerus., S. 150, bringt trotzdem das Unmögliche fertig — freilich indem er Aufsatz und Fundament einer- und 2 × 24 und 50 anderseits kurzerhand gleichsetzt. Natürlich hat er bei der Ausgleichung der Höhe (15 und 6 Ellen) ein noch viel schwereres Stück Arbeit.

phus sowohl den bisherigen Dimensionen des Altars als auch den übrigen Verhältnissen am Tempel gegenüber so außerordentlich, daß man schon um deswillen geneigt sein wird, die 32 Ellen der Mischna vorzuziehen. Auch der übrige Aufbau des Altars wie ihn Midd. III, 1 beschreibt, nimmt wegen der Einfachheit der Konstruktion und der einleuchtenden Bescheidenheit der Dimensionen für sich ein. Es läßt sich kein Grund einsehen, weshalb die Mischnalehrer einen 15 Ellen hohen Altar auf 6 Ellen herabgesetzt hätten; wogegen wohl denkbar ist, daß die 6 Ellen — und so auch jene 32 — angesichts mächtiger Altäre, die des Josephus Leser anderwärts zu sehen Gelegenheit hatten, ihm nicht imposant genug

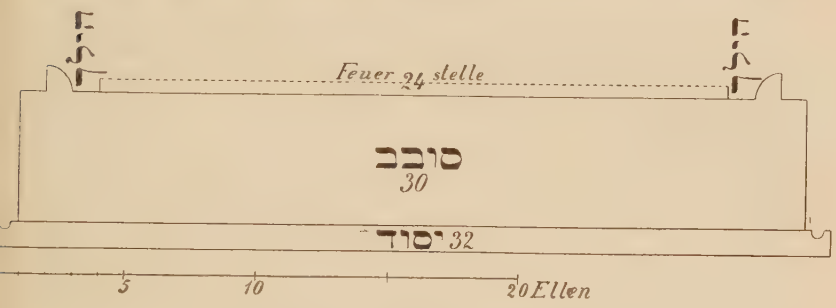


Abb. 8. Der Altar der Mischna.

erschienen und so der Altar von ihm willkürlich vergrößert worden ist.

Darf man die 32 Ellen Grundfläche als der Wahrheit entsprechend annehmen, so würde daraus folgen, daß der Fels in seiner heutigen Ausdehnung — vorausgesetzt, daß die Höhe der Plattform dieselbe war wie heute — im Unterschied von allen bisherigen Altarbauten nicht mehr ausreichte, den Altar in seiner ganzen Ausdehnung zu beherbergen. Die Länge des heutigen Felsen von 17,7 m würde wohl eben gereicht haben, um die 16, bezw. (wenn die Elle zu 0,52 m angenommen wird) 16,64 m des Altars aufzunehmen; zur Breite des Felsen von 13,5 m hingegen, also von Ost nach West, mußte, wie man sieht, auf beiden Seiten zusammen, auch an der breitesten Stelle des Felsen, reichlich 3 m zugelegt werden, so daß der Altargrund hier reichlich 3 m weit, an den schmaleren Stellen

Cancelled from
Gladstone's Library
- 1 MAY 2023

aber erheblich mehr, auf der Plattform selbst aufgelegen hätte.

Es ist nicht ganz leicht zu sagen, wie man sich demnach die Lage des herodianischen Altars und sein Verhältnis zum hl. Felsen vorzustellen haben mag. Vergegenwärtigen wir uns die vorhin gegebene Abbildung des Altars der Mischna (Abb. 8), dessen innere Wahrscheinlichkeit wir erkannt haben, so mußte über einem Fundament von 1 Elle (= 0,52 m) Höhe und 32 Ellen (= 16,64 m) Länge und Breite[1] ein 5 Ellen (= 2,60 m) hoher Aufsatz zu stehen kommen. Hiebei entsteht die Schwierigkeit, daß der Fels im Norden und im Westen stark und fast senkrecht abfällt, und zwar in einer Höhe die 1 Elle = ca. $^1/_2$ m zum Teil erheblich übersteigt, desgleichen, daß im Süden der Eingang zur Höhle anstößt, der, auch wenn etwa das von oben zur Grube führende Loch nicht mehr benutzt wurde, doch schwerlich je verbaut worden ist. Eine solche Senkgrube mit ihrer Verbindung nach unten, wie sie hier bestand, konnte man unmöglich ohne zwingendste Gründe preisgeben. So empfiehlt sich aus beiden Gründen, das Südende des Altars nördlich vom Eingang zur Grube, um sie für die Zwecke der Abräumung des Altars offen zu halten, anzusetzen (also bei RS in Abb. 4) und anderseits das Nordende nach Kräften von der nördlichen Absenkung des Felsen abzurücken. Mißt man die 32 Ellen = etwa 16,64 m nördlich vom Eingang zur Grube ab, so ergeben sich als Ort für die Süd- und Nordseite parallele Linien der Richtung RS und TU in Abb. 4. Bei TU entsteht für eine Stufe von 0,52 m Höhe keinerlei Schwierigkeit; aber auch bei RS wird sie vermutlich in das Bild des heutigen Felsen sich ohne Schwierigkeit eingliedern lassen. Der Fels steigt dort sanft an, er wird an der Stelle, wo die Linie RS ihn schneidet, schwerlich höher als $^1/_2$ m sein. Vgl. dazu Abb. 5.

Ähnlich wird mit dem ziemlich steilen Westabhang des Felsen verfahren worden sein. Doch ließ sich hier die Schwierigkeit leicht beseitigen, da, wie wir sahen, auf jeder

1) Ich ziehe hier, da wir in Middōt eine genauere Beschreibung haben als bisher, die etwas genauere Bestimmung 0,52 der allgemeineren 0,50 m vor.

Seite doch mindestens $1^1/_2$ m zur Verfügung standen. Dem Bedürfnis, dem Westende mit der Stufe von bloß einer Elle Höhe nicht zu nahe zu kommen, war damit von selbst genügt, wenn der Fels in die Mitte genommen wurde, so daß das Quadrat RSTU die Lage des Altars ziemlich richtig wiedergeben dürfte; ein inneres Quadrat eine Elle weiter einwärts würde dann die Fläche des Aufsatzes bezeichnen, und drei Ellen weiter zurück wäre die eigentliche Feuerstelle anzusetzen (rstu). Im Querschnitte würde sich der Altar demgemäß nach Abb. 5 so dargestellt haben, wie man an den ausgeführten (nicht punktierten) Linien, abgesehen von F^1G^1, ersehen kann.

Es folgt daraus, daß nunmehr der ganze Fels bis auf einen winzigen Rest im Süden überbaut und vollkommen unsichtbar geworden ist. Die Heiligkeit des Steines war längst vergessen, er konnte verschwinden. Das Loch zur Grube fiel nun ziemlich an das Südende der Feuerstelle, deren Grenze der Linie rs entsprach. Ob das Loch offen gehalten war und noch Verwendung fand, so daß von der Feuerstelle aus ein Kanal durch den Altar heruntergelaufen wäre, können wir nicht sagen. Bei der genauen Beschreibung, die die Mischna gibt, müßte es auffallen, daß wir nichts darüber erfahren. Auch ist, wie wir gleich sehen werden, Ersatz geschaffen.

Schwierig ist auch die Frage zu beantworten, was aus dem Loche an der Schlachtstätte im Norden wurde. Wie ich nachträglich sehe, erwähnt es auch Schick [1]. Seine oben noch offen gelassene Existenz ist damit gesichert. Da ich aber seine Lage nicht genau angeben kann, muß ich die Frage unbeantwortet lassen. Immerhin kann es sich nicht weit von der in Abb. 4 angegebenen Stelle befinden. In diesem Falle wäre es ebenfalls zugedeckt worden. Da hier doch jedenfalls ein Kanal laufen muß, so bot es jedoch keine Schwierigkeit, etwas weiter gegen Norden, wo die Schlachtstätte sich ziemlich weit ausgedehnt haben muß [2], Ersatz für es zu schaffen. Über die Wasserverhältnisse mag man außer dem oben S. 48

1) Die Stiftshütte usw. (1896) S. 243 (auch bei Mommert, Topogr. 153). Er redet von der Rinne und sagt, sie führe „in einen nur mit einer Steinplatte zugedeckten, in Felsen gehauenen mannshohen Kanal„ der nordwärts streicht", aber nicht habe untersucht werden können.

2) S. die Beschreibung in Midd. III.

Ausgeführten besonders noch die Schilderung im Aristeasbriefe vergleichen[1]. Vgl. auch S. 33, Anm. 1.

Über die Einrichtung des Altars berichtet nun Midd. III, 2 f. weiter: „[2]In der südwestlichen Ecke (קרן) befanden sich zwei Löcher nach Art kleiner Nasenlöcher, in denen das Blut, das an das westliche und das südliche Fundament gegossen wurde, abfloß und in den Kanal zusammenlief, um dann in den Bach Kidron abzufließen. [3]Unterhalb auf dem Pflaster in ebendieser Ecke, da war eine Stelle, eine Elle zu (על) einer Elle, und (darauf) eine Platte von Alabaster, und daran war ein Ring befestigt. Hier stieg man in den Kanal (שית; oder = Fundament?) hinunter, um ihn zu reinigen. Und ein Aufgang war an der Südseite des Altars, 32 (Ellen) bei einer Breite von 16; an seiner Westseite befand sich eine Öffnung, in die man die unbrauchbar gewordenen Vogelsündopfer legte."

Wir sehen daraus, daß beim herodianischen Altar die Südwestecke (bei R) besondere Vorrichtungen für die Ableitung von Blut und Wasser und die Beseitigung der Abfälle besaß. Die Öffnung für das Blut muß sich nach der Beschreibung im Fundament befunden haben; demnach darf angenommen werden, daß es wie bei Ezechiel eine Rinne besaß. Weshalb nur die Süd- und Westseite dabei in Frage kommen, bleibt dunkel[2].

---

1) V. 89 ff.; bei Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II, S. 13.

2) Noch dunkler freilich ist die Bemerkung in III, 1 am Ende: „der Grund (היסוד) lief an der ganzen Nord- und Westseite hin, fraß aber (ואוכל) im Süden eine Elle weg und im Osten eine Elle." Also wohl: dort war je eine Elle weggenommen oder ausgespart, so daß das Fundament im Süden und Osten je eine Elle weniger maß. Aber natürlich kann das nicht so gemeint sein, daß es hier nur 31 Ellen Grundfläche gemessen hätte, wodurch die quadratische Form aufgehoben wäre, sondern daß an irgend einer Stelle das Fundament um eine Elle zurücksprang. Vielleicht ist an eine Rinne an der Seitenfläche — ebenfalls zum Abfluß des Blutes — gedacht. So scheint es der Kommentar der Ausgabe von Lewent zu verstehen. Surenhus stellt nun aber für אוכל die Bedeutung *occupabat* (= er nahm weg, er nahm in Anspruch, sprang vor) zur Wahl. Sprachlich ist diese Bedeutung, da der Jesöd das Subjekt ist, vielleicht vorzuziehen; dann wäre so zu deuten, daß im Süden und Osten das Fundament eine Elle vorsprang, also unterhöhlt war, wodurch der Sache nach derselbe Sinn erzeugt wird. — Fraglich bleibt dabei, ob die im Text der Mischna vorangehende Episode, die Gammaform des Altarfundamentes betreffend, zum ursprünglichen Bestande gehört (vgl. z. B.

Es ist anzunehmen, daß auf den andern Seiten auf andre Art gesorgt war. Der hier genannte Kanal im Südwesten wird wohl mit dem aus der Höhle in die Tiefe führenden Verbindung gehabt haben. Hierüber könnten natürlich nur Nachforschungen in der Tiefe Aufschluß geben.

Man könnte versucht sein, mit der Platte neben jener Öffnung an die Platte auf dem Boden der Höhle zu denken. Allein die ganze Anordnung des Altars verbietet das; wir kämen dadurch mit dem Westende des Altars auf die Höhe des Felsen, was nicht angeht. Es muß aber außerdem daran festgehalten werden, daß die hier genannten Verbindungen mit der Tiefe nicht die einzigen gewesen sein können. Im Norden bei der Schlachtstätte muß notwendig ein Wasserzufluß und desgleichen ein Abfluß angenommen werden. Auch die Senkgrube mit ihrer Verbindung nach unten wird, gerade je größer der Altar mit der Zeit geworden war, desto unentbehrlicher geworden sein.

Eine wesentliche Neuerung gegen früher ist der Aufgang im Süden. Weshalb man ihn aus dem Osten wegverlegte, ist nicht zu ermitteln. Ehedem hatte man ohne Zweifel darauf gehalten, daß wie der Altar im Verhältnis zum Tempel und der Tempeleingang, so auch der Zugang zum Altar der aufgehenden Sonne zustrebte. Vielleicht bedeutet der Südaufgang den Protest hiegegen.

---

die Abbildung in der Warschauer Ausgabe: *Misznajoth* v. Lipszytz Tom. V [1864], die Tafeln am Schlusse). Wenn das der Fall ist, muß angenommen werden, daß nachträglich die Ungleichheit wieder ausgeglichen und die quadratische Gestalt wieder hergergestellt worden ist.

Beilage zu Abhandlung I.

Die wichtigsten arabischen Quellenzeugnisse über den hl. Fels.

Zu dem auf S. 27 ff Gesagten mögen hier die genaueren Belege folgen[1].

Den stärksten Einfluß auf die neueren Darsteller hat Tobler ausgeübt, der sich hauptsächlich auf die französischen Werke der zwanziger Jahre des XIX. Jahrhunderts, dasjenige von Michaud und das von Reinaud, stützte. Gerade aus ihnen aber konnten die Toblers Quellen folgenden Historiker leicht auf falsche Vorstellungen geführt werden. Ich lasse die betreffenden Stellen hier folgen.

Michaud berichtet in Bibliographie des Croisades II (1822) S. 601 f. aus *Schihāb ed-Dīn* (*Abu Schāma*) (um 1250):

„Les Francs avaient construit une église sur la Sakkra; cette construction en avait courbé la forme et altéré les traces antiques. On l'avait chargée de peintures plus laides que la nudité même des pierres, et on y avait placé différentes statues ....

Les Francs avaient coupé plusieurs morceaux de cette pierre qu'ils avaient transportés à Constantinople et en Sicile, et qu'ils vendaient au poids de l'or. Nos coeurs furent brisés de douleur à la vue de la place d'où ces morceaux avaient été enlevés."

Der andere Hauptgewährsmann Toblers, nämlich Reinaud, Extraits des Historiens Arabes (1829) S. 217 gibt zunächst als seine Quelle *ʿImād ed-Dīn* (geb. 1116) an (für die ersten Sätze), um dann einen Passus aus *Ibn el-Athīr* († 1233) folgen zu lassen. Er schreibt:

1) Bei der Übersetzung der arabischen Texte habe ich Aug. Fischer für ausgiebigste Hilfe zu danken. Sie stammt in der Hauptsache von ihm.

„Les Francs avaient bâti une eglise au-dessus de la chapelle de la Sacra. Cet édifice avait courbé la forme de la chapelle et altéré ses traces antiques. Les chrétiens avaient couvert la chapelle de peintures plus laides que la nudité même des pierres; ils y avaient élevé des statues ... Le sultan fit tout rétablir dans son ancien état, et la roche fut revêtue d'une grille de fer.

On lit au sujet de la roche dans Ibn-alatir (geb. 1160), „que les chrétiens l'avaient recouverte de marble, et cela parce que plusieurs fois on avait surpris les prêtres détachant des morceaux de cette pierre pour la vendre, au poids de l'or, à leur frères d'occident; cette pierre passait pour porter bonheur. A leur retour, les chrétiens bâtissaient des églises et plaçaient ces fragmens sur l'autel principal. Tel fut le motif qui porta un des rois précédens à fair revêtir la roche de marble, de peur qu'il n'en restât bientôt plus de trace.““

Vergleicht man mit diesen angeblich authentischen Berichten zunächst die wirklichen Worte des ʿImad ed-Din, der als Augenzeuge — er kam am Tag nach der Eroberung nach Jerusalem — und als Staatskanzler Saladins die vornehmste Beachtung verdient, so ergibt sich, daß gerade die entscheidenden Worte, nämlich *cet édifice avait courbé la forme de la chapelle et altéré ses traces antiques* sich bei ʿImad ed-Din selbst, wenigstens in dem mir allein zur Verfügung stehenden Texte von Graf *Landberg*, nicht finden[1].

Woher sie Reinaud vermutlich hatte, kann schon ein Blick auf das, was Michaud aus *Schihab ed-Din* (*Abu Schâma*) mitteilt, lehren. In der Tat berichtet letzterer Ähnliches, wenn auch nicht dasselbe, wozu zu bemerken ist, daß er sich auf *ʿImād ed-Dīn* als Gewährsmann beruft[2].

---

1) Bei Michaud beziehen sich die Worte sogar auf den Fels selbst, nicht bloß auf die chapelle de la Sakkra (obwohl die französischen Übersetzer mehrfach auch hierunter die Sachra selbst verstehen; vgl. z. B. Recueil [Orient.] I, S. 199). So ist es auch bei Abu Schama gemeint, nur daß die Worte hier einen andern Sinn haben; s. u. S. 91.

2) Er will neben dem uns erhaltenen Werk *el fatḥ* auch das größtenteils verlorene *el barḳ* (barḳ esch-Schāmi) benutzt haben (Abu Sch. S. 109). Im übrigen s. die vorige Anm.

In möglichst wortgetreuer Übersetzung lauten die Worte ʿImad ed-Dins[1] wie folgt:

„Und was die Ṣachra anlangt, so hatten die Franken darauf eine Kirche (كنيسة) und einen Altar gebaut. Und sie hatten[2] an ihr [der Ṣachra] für die Hände, die einen Segen [durch ihre Berührung] suchten, und für die Augen, die sie ansehen wollten, keine Stelle gelassen, die man betasten, noch eine, zu der man hinschauen konnte[3]. Und sie hatten sie geschmückt mit Statuen und Bildern, und hatten dort die Plätze für die Mönche bestimmt und den Ort zum Niederlegen des Evangeliums, und hatten dort vollkommen gemacht die Gründe der Anbetung und Verherrlichung[4]. — Und sie hatten an ihr abgesondert [also an einer besondern Stelle] für den Ort der Fußspur eine kleine vergoldete Kuppel gebaut, die von Marmorsäulen (رُخام) getragen war, und gesagt: Das ist der Ort der Fußspur des Messias und dies ist die Stätte der Heiligung und des Lobpreises! Und dort waren die Bildwerke von Zuchttieren [Schafen], dargestellt[5] in dem Marmor; und ich habe unter diesen bildlichen Darstellungen Gestalten wie Schweine gesehen; und die Ṣachra, nach der man sich hinwenden und die man besuchen sollte, war verborgen, durch die Bauten darauf und durch jene gefeierte Kirche verdeckt. — Und so befahl der Sultan, daß man entblößen solle ihre Schleier, emporheben ihre Hüllen, zurückziehen ihre Decken ... und daß man sie bloßlege für diejenigen, die sie besuchen wollten ... und sie wieder herstellen in ihrem Schmucke ... und so wurde sie wieder, wie sie in der früheren Zeit gewesen war. .... Und es war von ihr vor der Eroberung [durch Saladin] nur ein Stück von

---

1) Nach der Ausgabe von Graf Landberg (Leid. 1888), S. 65.

2) Von hier an kehrt der Bericht so gut wie wörtlich bei Abu Schama wieder. Siehe S. 91.

3) Sie hatten also den Gläubigen die Möglichkeit genommen, den Fels zu berühren oder auch nur zu beschauen.

4) Hatten also reichlich Veranlassung dazu gegeben, d. h. die Sachra zum Gegenstand der größten Verehrung gemacht.

5) Abu Schama hat: منبثة „eingegraben“ (?); das nächste Sätzchen fehlt bei ihm hier.

ihrem unteren Teil[1] sichtbar, das die Ungläubigen übel behauen [entstellt?] hatten .... Und es wurde über ihr eine Einfriedigung von eisernem Gitterwerk gemacht und man sorgt für sie bis zum heutigen Tage immer besser ..... Und[2] die Franken hatten von der Ṣachra Stücke abgeschnitten, und einige von ihnen nach Konstantinopel geschleppt, und etliche nach Sizilien; man hat auch gesagt, sie haben sie verkauft gegen ihr Gewicht an Gold und haben das zum Erwerb für sich gemacht."

Lediglich einen kurzen Auszug hieraus, der deshalb hier schon genannt werden kann, liefert Mudschīr ed-Dīn († 1521), wenigstens nach der mir allein zugänglichen Übersetzung von *Sauvaire*[3]:

„Quant à la Sakra, les Francs avaient construit au-dessus une église et un autel, et y avaient placé des images et des statues. Le Sultan donna l'ordre de la découvrir et de détruire les constructions récentes qui l'obstruaient. L'ayant ainsi rendue à son premier état ..."

Ich füge sofort die Beschreibung des Ibn el-Athīr, des der Zeitfolge nach nächsten arabischen Berichterstatters, bei[4]:

„Und die Franken hatten die Ṣachra oben mit Marmorfliesen (رخام) bedeckt und sie unsichtbar gemacht. Da gebot er [Saladin] ihre Bloßlegung.

Und die Ursache ihrer Verhüllung mit der Decke war das, daß die Priester vieles von ihr [der Ṣachra] den Franken, die vom Meere her zum Wallfahren herabkamen, verkauft hatten; und sie pflegten es zu kaufen für sein Gewicht an Gold in der Erwartung, ihres Segens [teilhaftig zu werden]. Wenn dann einer von jenen in sein Land [zurück]kam mit einem kleinen Stück davon, so baute man ihm eine Kirche und tat es in deren Altar[5].

---

1) Es ist wohl an die Höhle gedacht, vielleicht auch an das Nordende. Jedenfalls hat man auch hier an keine wesentliche Veränderung zu denken.

2) A. a. O. S. 66, 17.

3) Histoire de Jérusalem et d'Hébron (Paris 1876) S. 75.

4) Nach der Ausgabe von Tornberg, Ibn-el-Athiri Chronicon XI (Ups. 1851) S. 365. Vgl. Recueil (Orient.) I 705 f. Die Varianten sind ganz unbedeutend.

5) Fügte es ein.

Da fürchtete einer [quidam] ihrer Könige, sie könnte verschwinden, so gab er Befehl über sie und bedeckte ihre Oberfläche (فوقها) zur Bewahrung [zum Schutze] für sie."

Der leichteren Übersicht halber mag hier sofort Schihāb ed-Dīn Abu Schāma folgen († 1267), der sich, wie oben bemerkt, auf die beiden Werke des *ʿImād*, das uns erhaltene und das zumeist verloren gegangene, beruft, zugleich aber auch offen bekennt[1], daß er die schwerfälligen und oft recht breiten Ausführungen seines Gewährsmanns gekürzt und auf das Wesentliche beschränkt habe. In Wirklichkeit hat gerade er durch sein wortreiches Schwelgen in Synonymen und phrasenhaften Metaphern das Hauptunheil gestiftet[2].

In der Tat gehen nur auf unsern Abu Schama jene verhängnisvollen Worte zurück, die bei den Michaud und Reinaud folgenden neueren Darstellern des Gegenstandes mehrfach die Vorstellung erweckt haben, als hätten die Kreuzfahrer die Form des Felsen, sei es durch Einhauen von Stufen, sei es auf andere Weise, total verändert. Hieraus ergab sich dann als fast selbstverständliche weitere Folgerung die Annahme, daß die erst in der Kreuzfahrerzeit geschaffene heutige Gestalt der Ṣachra uns keinerlei Anhalt für die Ermittlung der älteren Geschichte derselben mehr bieten könne. Will man aber zur richtigen Würdigung des Sachverhaltes gelangen, so darf man nie vergessen, daß gerade Abu Schama in seiner poetisch sein sollenden Beschreibung mehrfach gar keine positiven, über seine Quelle hinausgehenden Aussagen bieten will, sondern es nur darauf abgesehen hat, ein gefälliges Wortgeklingel mit möglichst reichlichen Synonymen und Reimen zu erzielen. Um seine historische Minderwertigkeit deutlich genug erkennen zu lassen, müßte man eigentlich eine Rückertsche Übersetzung von ihm haben.

Abu Schama sagt[3]:

„Es sagte ʿImad: Und was die geheiligte Ṣachra anlangt, so hatten die Franken über ihr eine Kirche gebaut und hatten

1) Vgl. Goergens, Arab. Quellenbeitr. z. Gesch. d. Kreuzzüge (1879) S. XII f.

2) Vielleicht fand er auch das schon in dem ihm vorliegenden Texte des ʿImad.

3) Kitāb er-raudatain II, Kairo 1288 (d. Hedsch.), S. 113.

[dabei] ihren alten Charakter verwischt gemacht[1]. Und sie hatten sie verborgen mit den Bauten und hatten verkrümmt ihre Art, unter dem Vorgeben, daß sie sie nivellieren[2]. Sie hatten sie verdeckt mit Bildern, die häßlicher waren als wenn man sie nackt gelassen hätte, und hatten sie angefüllt mit verschieden gestalteten Bildwerken. Und sie hatten an ihre[r] Marmorbekleidung[3] Gestalten wie Schweine eingegraben [l. dargestellt? s. o.], und sie hatten den Altar für sie [die Ṣachra] zu einem Opferplatz[4] gemacht. Und sie hatten an ihr für die Hände, die einen Segen [durch ihre Berührung] suchten, und für die Augen, die sie ansehen wollten, keine Stelle gelassen, die man betasten, noch eine, zu der man hinschauen konnte. Und sie hatten sie geschmückt mit Bildern und Statuen usw. . . . . [*Fortsetzung nach* ʿImad ed-Din *mit ganz unwesentlicher Abweichung bis zu den Worten*:] und haben das zum Erwerb für sich gemacht."

Nunmehr eigenartige Fortsetzung, und zwar mit Berufung auf ʿImads Werk *el barḳ*:

„Und als die Ṣachra sichtbar wurde, da fanden wir, daß die Schicksalschläge ihr Einschnitte hinterlassen hatten und daß sie ihrem Inneren allerlei ihr von seiten der Ungläubigen angetanes Böse, von dem man munkelte, zugefügt hatten[5]. Denn die Franken hatten nach ihren Ländern Stücke davongetragen und hatten damit unerhörte Dinge vorgenommen [frevelhaften Mißbrauch getrieben], so daß sogar gesagt

---

1) Will schwerlich sagen, daß ihre Gestalt wesentlich verändert worden sei, sondern nur ihr Aussehen (durch die Überdeckung mit Fliesen).

2) Lies, بزعم; indem sie behaupten, es in Ordnung zu bringen, haben sie ihr Aussehen entstellt — das heißt nicht, daß sie daran gemeißelt oder sie verändert hätten; es handelt sich um Metaphern, die nur sagen wollen, daß sie die Sachra unkenntlich machen und entstellen durch die über sie gesetzten Bauten.

3) Schwerlich richtig. Es werden die Säulen und die Seiten des Altars gemeint sein, vielleicht auch die Schranken.

4) Zu einem Platz, wo sie selbst hingeopfert, d. h. unsichtbar gemacht wurde — Wortspiel mit der doppelten Bedeutung von *madhbach*.

5) Die folgenden Sätze, die augenscheinlich die Erklärung des ersten Satzes geben wollen, zeigen, daß es auch hier sich lediglich um eine entrüstete Äußerung über das Abschlagen etlicher Steinstücke handelt.

wurde, sie seien verkauft worden gegen ihr Gewicht an Gold. Und es kam mit ihr so weit, daß ihr Stein schließlich als Beute fortgeschleppt worden wäre; und so bedeckte einer ihrer Könige sie aus Furcht für sie, damit nicht etwa eine frevelhafte Hand sich nach ihr ausstrecke."

Den Abschluß dieser Quellenübersicht mag der christliche Berichterstatter Wilhelm von Tyrus bilden, weil seine kurze Beschreibung uns die willkommene Erläuterung für die sonst mehrfach etwas dunklen Andeutungen der arabischen Erzähler liefert. Er sagt über die Ṣachra[1]:

„Haec autem ante nostrorum introitum et postmodum annis quindecim nuda patuit et aperta; postea vero qui eidem praefuerunt loco, albo eam cooperientes marmore, altare desuper et chorum, in quo clerus divina celebrat, constituerunt."

Überblickt man diese stattliche Reihe von Zeugen, so ist zunächst soviel deutlich, daß keiner von ihnen etwas von Stufen weiß, welche die Kreuzfahrer nach der Eroberung Jerusalems oder zum Zweck der Herstellung ihres Altars in den hl. Fels gehauen hätten. Ich halte diese Feststellung für das wichtigste Ergebnis der Untersuchung der alten Quellen, soweit sie mir zur Verfügung stehen.

Zweitens ergibt sich, daß der älteste und wichtigste Berichterstatter, ʿImad ed-Din (dem auch darin Mudschir ed-Din folgt), mit besonderem Nachdruck betont, daß Saladin die Ṣachra so herstellen ließ, wie sie früher gewesen war. Das ist nur möglich, wenn nicht allein keine Stufen in den Fels gehauen waren, sondern auch sonst sein Zustand gegen früher nicht wesentlich verändert war. Insofern gewinnen wir durch das direkte Zeugnis ʿImads sowohl die Bestätigung des vorhin Ermittelten, als auch eine darüber noch hinausgehende neue Aussage. Auch Abu Schama hat jene Worte. Die Nachricht Abu Schamas, daß die Errichtung der „Kirche" die Ṣachra selbst ihrem Charakter und ihrer Art (nicht ihrer „Lage") nach umgestaltet habe, kann schon deshalb nur so verstanden werden, daß ihr Aussehen, nicht aber ihre wirkliche Gestalt verändert wurde. An positiven Tatsachen weiß Abu Schama nichts über ʿImad Hinausgehendes. Er fügt nur einige Phrasen bei. Der Hochaltar steht auf einer ebenen,

1) VIII, 3. Vgl. Recueil (Occid.) im I. Band.

etwas erhabenen Fläche von 1,50—1,70 m Höhe (der Höhe der Ṣachra), zu der Stufen führen (vgl. Abb. 10).

Drittens läßt sich feststellen, daß die Nachricht, die Christen haben die Ṣachra durch Abschlagen von Stücken beschädigt, zwar schon der ältesten Schicht der Überlieferung angehört. Sie tritt bei ʿImad, bei Ibn el-Athir und sodann bei Abu Schama auf[1]. Sie ist historisch; aber schon die Mitteilung[2], daß die Stücke mit Gold aufgewogen wurden, zeigt, daß es sich um unbedeutende Teile des Felsen handelte, durch deren Ablösung die Gestalt des Ganzen nicht verändert wurde. Andernfalls könnte Abu Schama nicht wohl mit ʿImad die *restitutio in integrum* betonen, noch könnte dieser selbst die Sache in *el fatḥ* ganz nachträglich und fast nur nebenher erwähnen. Er wird die Tatsache so gut als die andern gekannt, ihr aber in *el fatḥ* keine besondere Bedeutung beigemessen haben. Es scheint, daß man doch im ganzen — auch ʿImad — erst später, als man nach ausreichenden Gründen der den Muslimen so besonders anstößigen Verhüllung der Ṣachra suchte, sich auch dieser Tatsache wieder recht erinnerte und sie dann zur Hauptursache der Bedeckung aufbauschte. Von da an gewann es natürlich den Anschein, als hätten die Christen die Ṣachra teilweise zerstört. Dieser Schein ist aber augenscheinlich ein bloßes Produkt gehässiger muslimischer Legende. Gerade die innere Unwahrscheinlichkeit der Begründung der Bedeckung — der wahre Grund war natürlich das kirchliche Bedürfnis der Christen — zeigt, daß es sich um Gerüchte handelt, denen wohl etwas Wahres zugrunde liegen mochte, die aber gehässig aufgebauscht sind.

Nach dieser dreifachen Feststellung ist uns nun der Weg gebahnt zur Beantwortung der Frage, was nun wirklich durch die Kreuzfahrer mit der Ṣachra geschehen sei.

Alle Berichterstatter sind darin einig, daß sie zugedeckt wird, sei es ganz, sei es fast ganz. ʿImad drückt sich am Anfang in seiner Entrüstung über die Verhüllung der Ṣachra etwas undeutlich und schwülstig aus; aber er meint hier ohne

1) Bei ʿImad doppelt, in *el barḳ* mit besonderer Entrüstung.

2) Man beachte auch die unsichere, ganz aufs bloße Hörensagen weisende Art aller Berichterstatter in betreff dieses Punktes: „jemand von ihren Königen“, auch das „Munkeln“ oben S. 91.

Zweifel dasselbe wie Ibn el-Athir und wie er selbst später, wo er ganz deutlich redet. Am klarsten erfahren wir aus

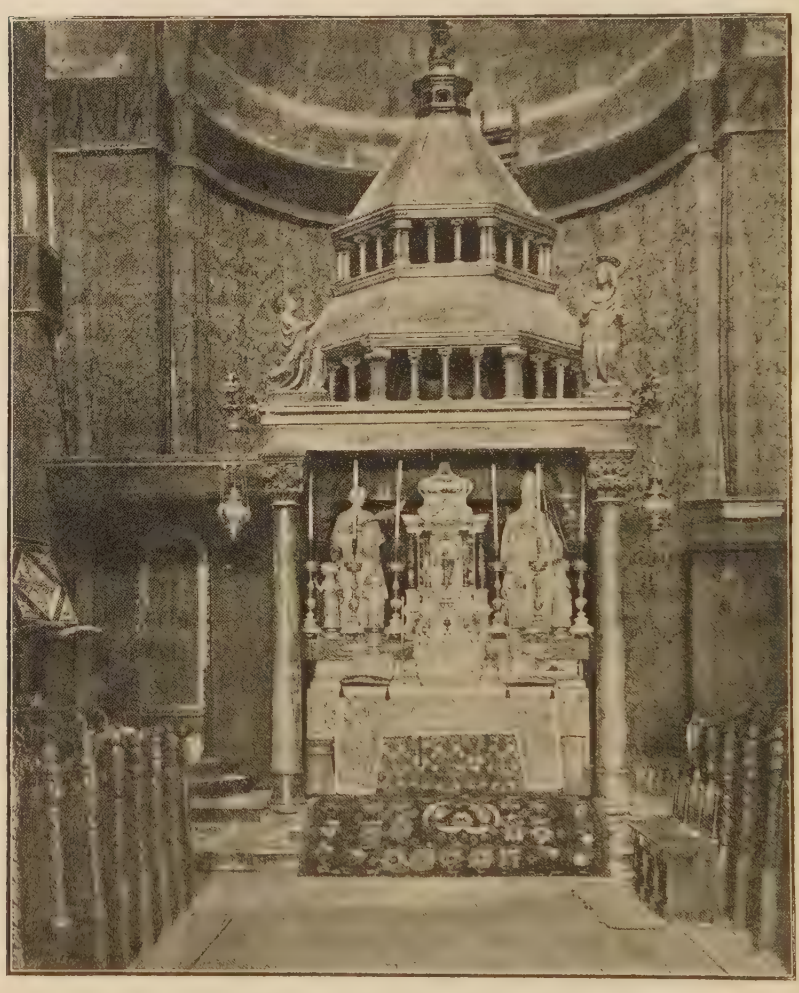


Abb. 9. Kiborienaltar von Trau (Dalmatien).

Wilh. von Tyrus, daß der Fels mit weißen Marmorfliesen bedeckt wird. Das ist jedenfalls auch mit dem *ruchām* der arabischen Quellen gemeint.

Auf die Fliesen kommt — doch wohl in die Mitte des Felsen — ein Altar und eine „Kirche“ (*kenisa*) samt Plätzen für die Geistlichen und Gelegenheit zur Anbetung sowie für das Auflegen des Evangeliums; Altar und „Kirche“ sind geschmückt mit Bildern und Statuen. Für diese Schilderung gibt uns Wilh. v. Tyrus die allein richtige Deutung, der von dem *altare et chorus* redet, *in quo clerus divina celebrat.* Mein Kollege A. Hauck macht mich darauf aufmerksam, daß *chorus*

Abb. 10. Altar von S. Lorenzo in Rom (Chorherrensitze rechts zur Seite).

hier nicht dasjenige bedeutet, was wir heute unter Chor verstehen, sondern den Platz für die Kleriker, daß derselbe in den mittelalterlichen Kuppelbauten, wenn der Altar unter der Kuppel steht, (wie z. B. im Florentiner Dom) rund um den Altar läuft, und daß der mittelalterliche Altar vielfach durch einen auf Säulen stehenden und mit einem kuppelartigen Dache versehenen Baldachin überdeckt war. Ein solcher Altar macht den Eindruck einer Miniaturkirche, wie man ihn auch jetzt noch als *tempietto* bezeichnen hört (vgl. Abb. 9 u. 10).

Ist es zum voraus nicht wohl glaubhaft, daß die Erzähler den Christen die Errichtung einer wirklichen Kirche innerhalb des doch unangetastet weiterbestehenden Felsendomes zugeschrieben haben sollten, so klärt sich nun alles aufs einfachste auf. Die „Kirche" ist ein *tempietto*, ein überdachter, auf Säulen ruhender Altarbaldachin. Er wird als notwendige Ergänzung des Altars zu diesem auf die Fliesen gesetzt. Um ihn stehen im Kreis oder Achteck[1] die Priestersitze; es fehlt nicht am Lesepult mit dem heiligen Buche, ebensowenig an Heiligenbildern und dem Ort des Allerheiligsten (dem „Gegenstand der besondern Verehrung").

Ein ähnlicher, wohl ziemlich kleinerer Baldachin kommt nun aber auch — ʿImad läßt uns darüber keinen Zweifel — über die sog. Fußspur des Profeten, jene oben mehrfach genannten Löcher an der Südwestecke des hl. Felsen. Sie werden als die Fußspur des Heilandes gedeutet. Diese Deutung ist ein neuer, nicht zu verachtender Beweis für die hohe Wertschätzung, welche die Ṣachra auch bei den Christen genoß, und somit gegen die Annahme stärkerer Beschädigung oder Veränderung ihrer Gestalt (s. S. 28 unten).

Auch dieser zweite Baldachin scheint nichts anderes als ein (kleineres) *tempietto* gewesen zu sein: eine vergoldete Kuppel auf Marmorsäulen ruhend, und auf die Säulen und Altarsteine aufgesetzt oder aus ihnen herausgemeißelt, bei den Säulen etwa als Kapitell-Tierfiguren. Ähnliches ist beispielsweise in S. Ambrosio in Mailand zu sehen. Wenn ʿImād höhnisch bemerkt, darunter etwas wie Schweine gesehen zu haben, so hat vielleicht schon Röhricht richtig wahrgenommen, daß damit an eine Abbildung des Gotteslammes gedacht sei. Dasselbe krönt mehrfach die Kuppel der Ciborienaltäre (vgl. Abb. 9).

1) Ein schönes Beispiel eines solchen Kiborien-Heiligtums bietet das Grab des Demetrius in der Demetriuskirche zu Thessalonich. Eine sechseckige Mauer bildet die Schranke (hier hat man in Jerusalem die „Chor"-herrnsitze zu denken), und innerhalb derselben, steht auf 6 Säulen *τὸ παρ' ἡμῖν καλούμενον ἡγιασμένον κιβώριον* (Mirac. s. Demetr. 82f. A. S. Boll. Oct. IV S. 133f.). Vgl. c. 82 . . . *ὁρᾷ τὸ ἱερόσκευον ἐκεῖνο καὶ περικαλλὲς δημιούργημα κατὰ μέσον τοῦ ναοῦ πρὸς τοῖς λαίοις πλευροῖς, ἐφιδρυμένον ἐξαγώνῳ σχήματι, κίοσιν ἓξ καὶ τοίχοις ἰσαρίθμοις ἐξ ἀργύρου δοκίμου καὶ διαγεγλυμμένον μεμορφωμένον καὶ τὴν ὀροφὴν ὁσαύτως ἀπὸ τῶν ἐξαγώνων πλευρῶν κυκλοφορικῶς ἀνίσχουσαν . . . .* [H.]

II. Der primitive Felsaltar und seine Gottheit.

1. Gideon.

„[11]Und der Engel Jahwes kam und setzte sich unter die Terebinthe bei Ophra, die dem Abiesriter Joas gehörte, während dessen Sohn Gideon in der Kelter Weizen ausklopfte, um ihn vor den Midianitern zu bergen. [12]Da zeigte sich ihm der Engel Jahwes und sprach zu ihm: Jahwe mit dir, du wackrer Mann! [13]Gideon erwiderte ihm: Bitte, mein Herr, wenn wirklich Jahwe mit uns ist — wie konnte uns alles das treffen? und wo sind alle seine Wunder, von denen uns unsre Väter erzählt haben? . . . nein, jetzt hat uns Jahwe verstoßen und hat uns in die Hände der Midianiter hingegeben! [14]Da wandte sich Jahwe gegen ihn und sprach: Geh' in dieser deiner Kraft! du wirst Israel erlösen aus der Midianiter Hand — habe doch ich dich gesandt! . . . [17]Er sprach zu ihm: Habe ich Gnade vor dir gefunden, so gib mir ein Zeichen, daß du mit mir redest; [18]geh' nicht von hier weg, bis ich wieder zu dir komme und dir meine Gabe heraushole und sie vor dir niedersetze. Er sprach: Ich bleibe, bis du zurückkommst.

[19]Gideon ging hinein, bereitete ein Ziegenböckchen und ein Epha Mehl zu Mazzen: das Fleisch legte er in einen Korb und die Brühe tat er in einen Topf, brachte es zu ihm hinaus unter die Terebinthe und reichte es ihm hin [1]. [20]Der Engel Jahwes [2] sprach zu ihm: Nimm das Fleisch und die Mazzen und lege es auf den Felsen dort und die Brühe gieße aus. Er tat so. [21]Da streckte der Engel Jahwes die Spitze des Stabes, den er in der Hand hatte, aus und berührte das Fleisch und

---

1) Lies vielleicht וַיִּגַּשׁ trat heran, da er erst Anweisung erwartet, was mit den Sachen zu tun sei.

2) So mit vielen Texteszeugen (𝔐 Gottes).

die Mazzen; da sprang Feuer aus dem Felsen und fraß das Fleisch und die Mazzen, der Engel Jahwes aber war ihm aus den Augen verschwunden. [22]Da sah Gideon, daß es der Engel Jahves war. . . . [24]Und Gideon baute dort dem Jahwe einen Altar und nannte ihn: Jahwe ist Heil. Bis zum heutigen Tag steht er noch in dem Ophra der Abiesriter"[1].

Diese Erzählung aus dem 6. Kapitel des Richterbuches berichtet uns von der Entstehung eines israelitischen Opferaltars, der bei Ophra auf dem Gebirge Ephraim bei oder auf einem heiligen Felsen stand. Der Fels selbst befindet sich unmittelbar neben einer Terebinthe, denn man kann von der Terebinthe aus mit den am Felsen Beschäftigten ein Gespräch führen. Zum Felsen gehört — woraus zu ersehen ist, daß es sich nicht um einen bloßen Feldstein (אֶבֶן), sondern um einen richtigen Fels (סֶלַע, צוּר) handelt — eine Felsenkelter, wie man sie oft genug in Palästina sehen kann[2]. Sie wird zum Ausklopfen des Weizens d. h. zum Dreschen mit dem Stocke[3] benutzt, wonach zu vermuten ist, daß zum Felsen neben der Kelter auch die Tenne gehörte. Beide sind oft genug miteinander verbunden. Nur wird an ihrer Stelle hier aus besonderen Gründen die Kelter benutzt.

An diesem Baum und Fels nun vollziehen sich wundersame Dinge. Gideon sieht plötzlich unter dem Baum einen Wandersmann, den Stab in der Hand, sitzen, der ihn anredet und zu ihm so merkwürdige Worte spricht, daß er sie sich nicht anders zu deuten weiß, als der Redende müsse Jahwe selbst oder sonst einer der Himmlischen, etwa sein nächster Abgesandter, sein. Doch muß er Gewißheit haben. Er will

1) Die Erzählung ist einheitlich; indem man sie in zwei „Quellen" zerreißt, zerstört man ihren besonderen Reiz, der darin besteht, daß Jahwe, der natürlich als Engel in Menschengestalt erscheint, halb unerkannt bleiben und doch daneben halb als Jahwe erkannt sein will. Weder in V. 14b noch in 17b darf man deshalb Fremdes suchen. Wie soll Gideon ohne solche Andeutungen auf den Gedanken an ein Opfer kommen? Nur das Schwanken zwischen Jahwe und dem Engel Jahwes ist vielleicht nicht ursprünglich.

2) Vgl. Jes 5 2 und Schick in ZDPV X (1887) S. 146 ff., auch v. Mülinen ebenda XXX (1907) S. 156.

3) Jes 28 27 Rut 2 17.

die Probe machen, indem er ihm eine Opfergabe[1] bringt. Je nachdem der andere sich dazu stellt, wird sich ja zeigen, ob er ein bloßer Mensch oder ein Himmlischer ist.

Die Felsentenne ist nicht im Dorfe selbst, sondern etwas abseits am Ende des Dorfes. Er geht also hinein und schlachtet dort ein Tier, bäckt ungesäuerte Fladen und siedet das Fleisch. Er bringt alles heraus und will es dem fremdartigen Manne geben. Nun muß sich ja zeigen, was er ist. Ißt er die Speise wie ein gewöhnlicher Mensch und ohne irgend etwas Besonderes zu tun, so ist er auch ein solcher. Ist er mehr, so muß er hier sich ausweisen[2]. Jener tut es, indem er etwas ganz Besonderes, Unerhörtes vollbringt: er entlockt dem Felsen ein Feuer, das die Opfergaben verzehrt. Seitdem ist der Fels eine Feuerstelle und trägt als solche einen Altar. Vorher hatte er keinen Altar, und Jahwe selbst hat hier eine neue Art des Opferns gestiftet, das Verbrennen der Gaben an der „Schlachtstätte" — denn so heißt der Altar (*mizbēach*) im Hebräischen.

Wie Gideon herauskommt mit seinen Gaben, denkt er nicht an ein Verbrennen[3]. Zum Verbrennen ist der Stein an

---

1) Eine einfache „Bewirtung" bedeutet *mincha* nie; ein bloßes „Geschenk" ist aber auch nicht gemeint, sondern eine Gabe, wie man sie sonst der Gottheit bringt, — nur nicht notwendig im Feuer; s. nachher.

2) In Gen 18 8 ißt bekanntlich Jahwe bei Abraham wie ein gewöhnlicher Gast. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob das die ursprüngliche Form der Erzählung ist. Denn nirgends sonst wird Jahwe im AT, wenngleich der einer verschollenen Vorstellungswelt entstammende Sprachgebrauch der Opfersprache immer noch von der „Speise" Jahwes redet, als selbst essend gedacht. Wohl aber lehnt er und sein Abgesandter die Speise aufs bestimmteste ab Richt 13 16; seine „Speise" ist das Feueropfer. Entweder ist Gen 18 ehedem von einer anderen Gottheit als Jahwe die Rede gewesen oder aber Abraham hat nicht den Besuch Jahwes, sondern den seiner Abgesandten empfangen. Das letztere wird dem Sachverhalt entsprechen, denn in der eigentlichen Erzählung Gen 18 1b-16. 19 1-29 tritt nur einmal (18 13) Jahwe selbst auf, während in 19 13 die wahre Situation klar durchblickt, daß er nämlich abwesend ist und nur durch Abgesandte, die in seinem Auftrag handeln, wirkt. Jahwe in 18 13 wird darum späterer Eintrag nach 18 1a sein, und der Widerspruch zwischen Gen 18 8 und Richt 13 16 läßt sich viel eher ertragen, wenn Gen 18 8 an Engel als wenn es an Jahwe selbst denkt.

3) Wellhausen, Proleg.[5] S. 57 sagt: „Gideon kocht einen Ziegen-

sich ohne Altar gar nicht besonders geeignet[1], jedenfalls aber hat Gideon weder Holz noch Feuer mit sich, auch ist Siedefleisch samt seiner Brühe kein geeignetes Objekt der Verbrennung. Er bringt es dem Manne, daß er es esse oder ihm sage, was damit zu tun sei. Der weist ihn an, er solle es genau so halten wie immer: das Fleisch und die Brotfladen soll er wie sonst auf den Felsen hinlegen, die Brühe darüber oder daneben gießen — das Übrige werde sich finden. Wie er erwartet hat, so geschieht etwas Außerordentliches, und infolgedessen wird eine neue Gottesstätte mit neuer Art der Gottesverehrung hier errichtet. Seit Gideon hat man in Ophra Jahwe am Mizbēach verehrt.

Gideon weiß nach der Erzählung von einer besseren als der in Ophra üblichen Weise des Opfers; er hat selbst gegen die übliche Art Bedenken, aber Gewißheit gewinnt er nun erst. Das Verhalten des Mannes zu seiner Gabe sieht er als die Probe, das Zeichen (אוֹת) an.

Wodurch sich der Mizbēach vom Ṣūr unterscheidet, ist demnach deutlich. An diesem wird nicht verbrannt; die Opferflamme gehört nicht zu ihm, er ist nicht Brandstätte, sondern Eßtisch und Schüssel zugleich. Er dient zum Essen, nicht zum Verbrennen. Am Baum oder in ihm, am Stein oder in ihm hat eine Gottheit, ein Numen, seine Wohnstätte oder seinen zeitweiligen Aufenthalt. So ist es vorjahwistischer Glaube im „heidnischen" Kanaan. Von Jahwe selbst denkt wenigstens unser Abschnitt anders. Er oder sein Vertreter, der Bote Jahwes, wohnt nicht hier; wo er seinen eigentlichen Wohnsitz hat, verrät uns der Erzähler nicht — ob im Himmel oder irgendwo auf Erden, etwa in Silo, in Betel oder sonstwo, bleibt dunkel. Jedenfalls ist der Baum oder Fels von Ophra nicht seine Wohnstatt; er kommt als Wanderer mit dem Wanderstabe in der Hand hierher und hat sich wie zur gelegentlichen Rast hier niedergesetzt.

Aber das ist nicht immer so gewesen. Es muß in Kanaan eine Zeit gegeben haben, wo man den Baum, den Fels, die Quelle

---

bock . . . und dann wird das so zubereitete Mahl der Flamme des Altars übergeben". Das eben kann so nicht die Meinung des Erzählers sein.

1) Richt 13 19 trägt der Fels (צוּר) nach V. 20 einen Altar.

als den Sitz der Gottheit selbst ansah, wie es heute noch vielfach der Fall ist, wenn Opfergaben in die Quelle geworfen oder an den Baum gehangen werden[1] und es als schwerer, todbringender Frevel angesehen wird, den Baum, der als heiliger Baum erkannt ist, zu schädigen[2]. Nur so erklärt sich die Vorschrift, den Stein, der zum Altarbau verwandt werden soll, nicht zu behauen, da das darüber geschwungene Werkzeug ihn entweihen könnte[3]. Indem die Satzung in Ex 20 auf den beliebigen Mauerstein, aus dem der Altar aufgeschichtet wird, Anwendung findet, bekundet sie damit von selbst ihren, wenn auch in Israel vermutlich sehr alten, doch sekundären Charakter: ihre eigentliche *ratio* ist bereits verblaßt, ja eigentlich schon verschollen. Einen wirklichen Sinn hat die Vorschrift nur in einem Zusammenhang, in dem man den Altar nicht aus beliebigen Feldsteinen aufgebaut, sondern aus Einem großen Stein oder Felsen (oder wenigen Blöcken) durch Einhauen von Stufen oder durch Zurichtung seiner Gestalt hergestellt denkt. Der ersteren Art ist der Altar von Ta'anach (vgl. Abb. 20. 21) und der von Sar'a (ʿArtūf) (vgl. Abb. 11. 12) und von Petra (vgl. Abb. 28. 29), der zweiten Art derjenige von Ba'albek (vgl. Abb. 26. 27). Der unbehauene oder sträflicherweise behauene Felsblock muß da-

1) S. die folg. Anm. und unten S. 108. 114ff.

2) Vgl. z. B. Schick ZDPV X (1887) S. 136, wo von uralten Wäldchen in der Nähe des alten Kirjat Jearīm berichtet wird, „die heute als heilige, einem großen Schēch oder Geiste geweihte Haine betrachtet werden. Gerade diesem Umstande verdanken die Wäldchen ihre Erhaltung; denn ihre Heiligkeit, um deren willen sich niemand getraut, dort einen Stamm zu fällen oder Holz oder Samen von Bäumen zu nehmen, geht gewiß in uralte Zeiten hinauf". — Am Wege von Dschenin nach Ta'anach steht eine heilige Terebinthe, nach einem *Schech Zarche* genannt. Sie wird nach der Art dieser Bäume von den Arabern mit allerlei Tuchstreifen und Lappen behängt. Ich bat beim Vorüberreiten (April 1907) meinen Führer, mir zum Andenken einen kleinen Zweig abzubrechen, was er ohne weiteres Besinnen tat (s. dazu und zum ganzen Gegenstand Graf Mülinen in ZDPV XXX (1907) S. 186: „Gestattet ist jedoch das Mitnehmen eines kleinen Zweiges als Haussegen [*barakijje*]"). Auf meine Bemerkung: ich hätte lieber einen solchen mit einem Zeugstreifen gehabt, erwiderte er mit Entrüstung: „Dann wäre keiner von uns lebend nach Hause gekommen!"

3) Ex 20 24ff.

nach einmal der Vorgänger des aus Steinen aufgeschichteten[1] Altars gewesen sein.

Zum Felsblock, dem behauenen oder unbehauenen, gehört also von Hause aus das Numen als sein Bewohner oder wenigstens sein gelegentlicher Besucher. Etwas vom letzteren ist noch geblieben, wenn Jahve hier unter dem Baume beim Felsen Rast macht. Ein solcher Bewohner oder Besucher aber muß gespeist werden; sein Tisch ist der Fels selbst. Dient aber der Fels zum Essen, so ist es klar, daß man der hier weilenden Gottheit das Mahl auf ihm bereitet: man stellt was der Mensch ißt, was er wenigstens an Festtagen ißt, ihm auf den Fels, da wird er es zu sich nehmen: Brot, Fleisch, Früchte zum Essen, und zum Trinken Wasser oder die Brühe des gekochten Fleisches, daneben wohl auch Wein oder Öl zum Fleisch oder den Früchten, und, je nachdem es eine Gottheit ist, auch Blut[2].

Zu alledem bedarf es keines Altars im üblichen Sinne; ein Tisch, auf dem der Gott die Speisen und Getränke entgegennehmen oder von dem er sie sich wegholen kann, genügt[3]. Ganz anders der Altar, wie wir ihn im AT und sonst vielfach der Regel nach gewohnt sind. Er ist die Schlachtstätte, an der das Tier getötet, und die Brandstätte, auf der der Gottheit ihr Anteil durch Verbrennen zugewiesen wird. Der Ort ist hier ein ganz anderer; der Altar ist nicht mehr Tisch[4], und die Art der Aneignung ist eine andere, sie vollzieht sich durchs Feuer oder im Rauche. Eben damit ist auch die Vorstellung von der Gottheit eine andere. Sie wohnt nicht im Altar und kann sich nicht an ihn als ihren Tisch setzen; sie schwebt über ihm und nimmt den Opferduft, der von ihm aufsteigt, entgegen; ja weiterhin schaut sie dann nur auf ihn herab und nimmt so nur von ferne und geistig das Opfer entgegen.

1) Ein solcher hat sich, wie es scheint, noch in der diktäischen Höhle auf Kreta gefunden; s. unten S. 156. Der Idealaltar im Sinne des Altargesetzes scheint der von Megiddo zu sein, s. unten S. 146f.

2) S. darüber weiter unten S. 157f.

3) Zu dieser Art von „Altären" gehört der Schaubrottisch.

4) Um so bemerkenswerter ist, daß er Ez 41 22 doch so genannt wird. Das ist bewußter Archaismus.

Welche der beiden Vorstellungsweisen, und damit zugleich welche der beiden Weisen, die Gottheit zu verehren und das Opfer darzureichen, die ältere, welche die jüngere sei, kann nicht in Frage kommen. Der Erzähler der Gideongeschichte von Richt 6 läßt uns auch gar nicht im Zweifel darüber, wie er in diesem Punkte urteilt. Ehedem ist es, sagt er uns, in Ophra und wohl anderwärts da und dort Sitte gewesen, eine Gottheit, die im Baume oder im Steine oder auch drunten in der Erde haust oder hier sich einstellt, durch Gaben, die man hier niederlegte, damit sie selbst sie abhole oder aufesse, zu verehren; heute, und besonders seit Gideons Erlebnis, aber halten wir in Israel es so, daß wir der Gottheit ihr Opfer am Altare schlachten und sie es aus der Altarflamme entgegennimmt.

Wie wenig der Felsentisch in Ophra als Mizbēach gedacht ist, zeigt fast deutlicher als alles andre der eine Zug, daß Gideon nicht an ihm schlachtet, sondern um zu schlachten erst ins Dorf gehen muß. Auch geht er nicht ins Dorf, ein Tier zu holen und es draußen zu schlachten; es wird zu Hause geschlachtet und bereitet, und erst das gesottene Fleisch kommt zum Ort der Darbringung. Ein solcher Ort konnte unmöglich Mizbeach heißen; er ist etwas ganz anderes. Die Schlachtung im Dorfe, weiter die Tatsache, daß die Brühe mit auf den Fels gegossen wird, endlich ganz besonders die Tatsache, daß das Feuer erst nachträglich und für Gideon ganz unerwartet aus dem Felsen sprüht, das alles beweist untrüglich, daß dem Erzähler das Schlachten am Altar und das Verbrennen nicht die älteste Form des Opfers ist. Erst seitdem Jahwe selbst dies Beispiel gab, verbrennt man, vorher begnügte man sich damit, die Gabe der Gottheit hinzustellen[1].

1) Erwähnung verdient immerhin, daß auch die Geschichte von Kain und Abel in Gen 4 1ff. weder vom Altar noch vom Verbrennen etwas sagt. Vom Opfer gebraucht sie nur den Ausdruck Gabe (*mincha*). Ist das Zufall und ist an ein Verbrennen gedacht? — so nimmt die übliche Auffassung an — oder aber blickt etwa auch hier schon die Erinnerung durch, daß die Urzeit überhaupt nur ein Hinstellen, kein Verbrennen kennt?

2. Manoah.

So ist es denn gar nicht verwunderlich, daß bei demselben oder jedenfalls einem ihm sehr nahe verwandten Erzähler, in Richt 13 2-23 eine ganz ähnliche Angelegenheit mit der Verbrennung des Tieres auf einem Altare ausläuft.

Dem unfruchtbaren Weibe des Manoah erscheint, während sie einmal auf dem Felde ist, dort der Engel Jahwes und verheißt ihr einen Sohn und verschwindet dann wieder. Sie läuft nach Hause und erzählt ihrem Manne, es sei ihr ein Mann erschienen, der habe so schrecklich schön ausgesehen wie ein Gottwesen; seinen Namen aber habe er nicht gesagt und gefragt habe sie ihn auch nicht, wo er denn her sei. Manoah betet zu Jahwe, der Gottesmann, den er gesandt habe, solle doch nochmal erscheinen und ihnen das Nähere über das Kind mitteilen. Das geschieht, der Engel Jahwes erscheint dem Weibe nochmal, während sie allein auf dem Felde ist. Diesmal läuft sie schnell ins Dorf und holt ihren Mann, weil „der Mann" von damals wieder gekommen sei. Er kommt mit ihr heraus und fragt ihn: bist Du also der Mann, der mit der Frau gesprochen hat? Er antwortet: Ja.

„[15]Da sagte Manoah zum Engel Jahwes: wir wollen Dich gerne zurückhalten und Dir einen Ziegenbock vorsetzen — [16b]er wußte ja nicht, daß es der Engel Jahwes war. [16a]Aber der Engel Jahwes sagte zu Manoah: wenn Du mich auch zurückhieltest, ich würde doch nicht von Deiner Speise essen; willst Du aber ein Brandopfer bereiten, so bringe es Jahwe dar.

[17]Nun fragte ihn Manoah: wie heißt Du? wenn nämlich Dein Wort eintrifft, wollen wir Dich [als eine Gottheit] verehren[1]. [18]Der Engel Jahwes sagte: was fragst Du mich nach meinem Namen, der ist geheimnisvoll[2]. [19]Da nahm Manoah den Ziegenbock und das zugehörige Speisopfer und brachte es auf dem Felsen dem Jahwe dar. [20]Als aber die Flamme vom Altar gen Himmel aufstieg, da fuhr der Engel Jahwes in der Altarflamme hinauf — auf ganz wunderbare Weise[3]. Als

1) Ordnet man die Verse so (15. 16b. 16a. 17), so heben sich die Schwierigkeiten am leichtesten.

2) So ist das Ketib פלאי zu lesen (פֶּלְאִי) und zu deuten.

3) An dieser Stelle passen die sonst rätselhaften Worte לעשות ומפליא gut.

Manoah und sein Weib das sahen, fielen sie zur Erde nieder auf ihr Antlitz. [21]... Da erkannte Manoah, daß es der Engel Jahwes gewesen war."

Hieraus erfahren wir zunächst, daß auch dieses Begegnis

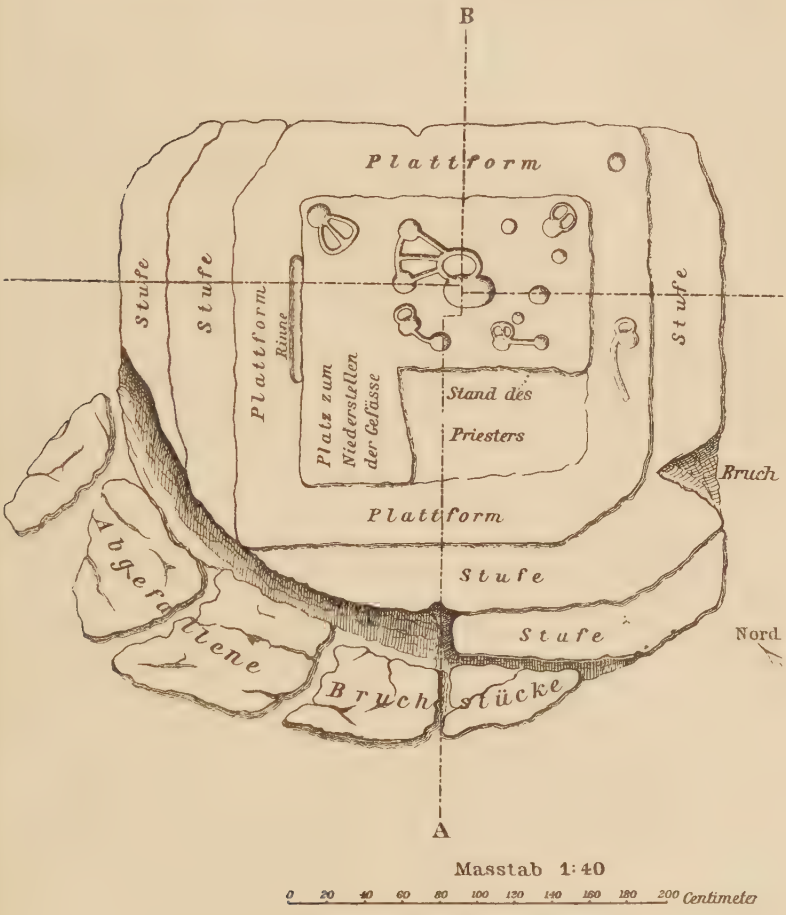


Abb. 11. Der Felsaltar von Sar'a ('Artūf).

nicht an einem ganz beliebigen Orte stattfindet. Manoahs Weib sitzt auf dem Felde draußen, aber an dem Ort, wo sie sich befindet, ist ein Fels und auf oder an dem Felsen steht ein Altar. Auf dem Altar brennt ein Feuer bzw. es wird zum

Zwecke des Opfervollzugs auf ihm angezündet. Sodann: der Mahlzeit, die ihm angeboten wird, stellt sich der Abgesandte Jahwes scheinbar ganz anders gegenüber als bei Gideon. In der Sache ergibt sich freilich dasselbe Verhalten. Er duldet überhaupt nicht, daß in der Weise wie Menschen essen für ihn geschlachtet und gekocht wird. Daß er von eines Menschen Speise äße, gilt ihm als ausgeschlossen; für seinesgleichen gibt es nur Brandopfer, und auch das nur für Jahwe selbst. Wozu könnte er auch auf dem Felsen sich seinen Tisch decken lassen? er gehört ja zu den Himmlischen — wie vielmehr Jahwe selbst, zu dem er in der Altarflamme entweicht.

Das alles ist die ganz konsequente Weiterbildung von Kap. 6. Hatte Jahwe dort klar zu erkennen gegeben, daß er seine Opfer nicht auf dem Felsentisch als Speise wie Menschen sie essen, sondern im himmlischen Luftraum und durchs Feuer entgegennehmen will, weil er weder im Felsen wohnt noch überhaupt ißt, sondern im Luftraum mit seinen Himmlischen weilt, und weil er auch nicht drunten in oder an der Erde sein Wesen hat, sondern im Feuer, das dem Blitze gleich aus seinem Stabe hervorzuckt: so wird damit nun voller Ernst gemacht. Der Engel Jahwes protestiert hier förmlich gegen den Gedanken, als wollten er oder gar Jahwe Speise essen. Etwas anderes als das Feueropfer kommt überhaupt nicht in Frage. Der alte Felsentisch steht zwar noch in Ehren, aber er ist nicht selbst heilige Stätte, er ist nur die Unterlage, das natürliche Fundament des Altars, der Schlacht- und Brandstätte Jahwes, — so etwa, wie seit David der heilige Fels auf dem Moria[1], wozu die Bemerkung in Esr 3 2 zu vergleichen ist, oder der Altar von Megiddo[2] oder etwa der altarartige Stein in Gezer[3], falls wir ihn für einen Altar ansehen dürfen[4]. Und das Feuer, das auf ihm brennt, ist so sehr eine Hauptsache, daß es auch

1) S. die Abhandlung über diesen Fels S. 45 oben.

2) S. unten S. 131f.

3) Vincent, Canaan (1907) S. 114 u. unt. S. 131f.

4) Was freilich recht zweifelhaft ist. Auch kann die Rekonstruktion einer semitischen „Höhe" nach einem in Susa gefundenen Relief bei Vincent S. 144 verglichen werden, — freilich mit Vorbehalt, solange das Original nicht zugänglich ist.

hier wie als das eigentliche Element Jahwes erscheint. Er, der im Feuerbusch erscheint, kann natürlich auch seinen Gesandten, wie er in Richt 6 Feuer in seinem Stabe führt, so hier im Feuer zum Himmel entschweben lassen.

Noch heute findet sich in der Gegend, in welcher die Erzählung von Richt 13 spielt, bei Ṣarʿa in der Nähe von ʿArtûf (5—6 Stunden von Jerusalem) ein stattlicher aus dem lebenden Felsen in unmittelbarer Nähe einer großen Felsterrasse herausgehauener Felsaltar. Wenn in jener Erzählung — was

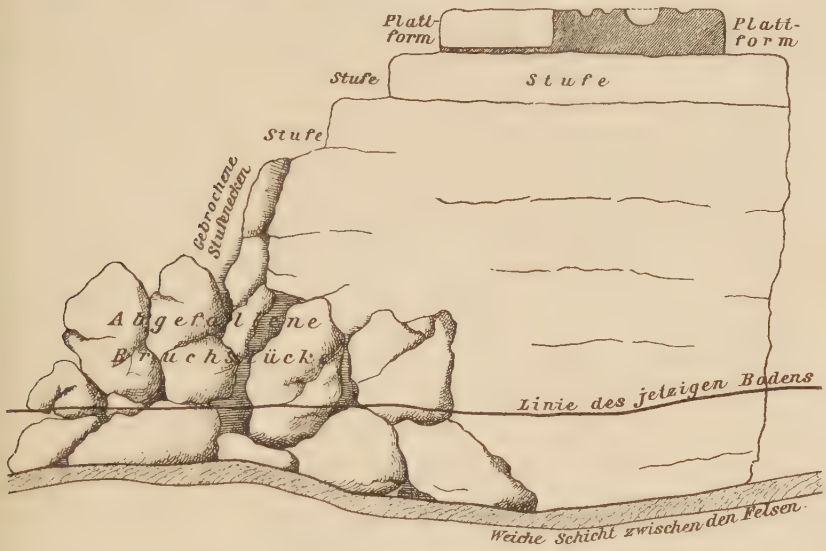


Abb. 12. Der Felsaltar von Ṣarʿa (ʿArtûf). Querschnitt.

wohl möglich ist — wirklich der Altar von Ṣarʿa (s. Abb. 11 u. 12) gemeint ist, so ist dieser Altar selbst erst nachträglich zum Brandopferaltar hergerichtet, bezw. als solcher verwandt worden. Seine ursprüngliche Bestimmung ist dies nicht. Ein Blick auf den Altar zeigt, daß er fast ganz mit Schalen und Rinnen bedeckt ist und nur in der südwestlichen Ecke eine glatte Stelle hat. Die Schalen und Rinnen können bei der Art, wie sie hier auftreten, überhaupt nicht wohl anders gemeint sein, als daß sie zur Aufnahme von Flüssigkeit dienen[1].

1) S. über diese Frage unten S. 121ff.

Es bleibt somit für den Zweck der Verbrennung überhaupt kein genügender Raum. Höchstens gewisse Fettteile und kleine Tiere konnten neben den Rinnen in der südwestlichen Ecke verbrannt werden. Das deutet darauf hin, daß man in einer relativ spätern Zeit, in der der Altar zu Brandopferzwecken benutzt wurde, die Schalen und Rinnen nicht mehr oder nur noch teilweise benutzt haben wird. Diese „spätere" Zeit hat, der alten Vorzeit gegenüber, Richt 13 im Auge.

Es bestätigt sich aufs neue: auch das Alte Testament selbst gibt uns klar als seine Anschauung wieder, daß die in Israel übliche Weise, Gott zu dienen, das Feueropfer ist, aber daß man auch eine andere, und zwar frühere, kennt, welche die Gottheit anders verehren hieß. Die frühere kann hier nur die der Kanaaniter oder sonst vorisraelitischer Bewohner des Landes sein. Mit der Verschiedenheit der Verehrung verbindet sich aber auch ein Unterschied der Gottesanschauung. Jene Weise setzt Gottheiten irdischer Art voraus, oder auch unterirdischer: im Baum, im Fels, in der Quelle, in der Höhle[1] unter dem Fels hausen sie und nehmen da ihre Gaben entgegen[2]. Jahwe ist anderer Art; er weiß davon nichts und fühlt sich über sie erhaben. Er will anders verehrt sein, denn er hat eine andere Weise zu sein.

3. Das Blut.

Wir hörten, daß in der Geschichte von Gideon eine Schlachtung vollzogen wird, aber nicht an der Stätte, wo Jahwe das Opfer entgegennimmt, und ohne daß das Blut des geschlachteten Tieres, dessen Fleisch doch zum Opfer bestimmt ist, mit herausgebracht wird an die Opferstätte, um dort als Teil des Opfers Verwendung zu finden. Es ist danach die Frage durchaus erlaubt, wie und wo wohl der Erzähler sich Gideon als die Schlachtung vollziehend denke. Es ist anzunehmen, daß er ins Dorf geht: dort allein kann er auch

1) Vgl. dazu Graf Mülinen a. a. O. S. 190/1 u. unten S. 114ff. In Gezer, in Marmita, in Jerusalem, in Megiddo finden sich unter dem Felsen Höhlen. Über die von Jerusalem s. S. 19f.

2) S. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients (1903), S. 263 u. öfter, und dazu besonders unten S. 114ff.

backen und das Fleisch kochen, dort nur findet er Korb und Topf, in denen er seine Gabe herausbringt. Demnach wird er auch dort im Dorfe und bei seiner Hütte schlachten.

Wie verfährt er mit dem Blute? Es ist bekannt genug, wie man sonst in Israel fast überall, wo wir von Tieropfern Genaueres lesen, gerade auf das Blut des Tieres den allergrößten Wert legt. Im Gesetz muß das Blut an die Hörner des Altars gestrichen oder an den Altar gegossen werden[1], und mit der größten Sorgfalt sieht der Gesetzgeber[2] darauf, daß mit dem Blute nichts versäumt wird. Es ist des Leibes Leben, in ihm sitzt die Seele, das Lebenselement des Tieres, so ist es die Hauptsache am tierischen Opfer oder neben dem, was auf dem Altar verbrannt wird, jedenfalls eine Hauptsache. In Lev 17 1 ff. wird daher ausdrücklich befohlen, daß niemand in Israel es übersehe, wenn er ein Schaf oder Rind oder eine Ziege schlachte, es zur heiligen Stätte zu bringen, daß es hier geschlachtet werde und als Opfer diene, und nur das Deuteronomium hat mit Rücksicht auf die aus der Vereinigung des Opfers an der einen Opferstätte in Jerusalem sich ergebenden Schwierigkeiten die Erlaubnis erteilt, gewöhnliche Schlachtungen auch zu Hause zu vollziehen. Doch sollte man das Blut sorgsam, aber ohne weitere Zeremonien, zur Erde fließen lassen.

Von alledem sehen wir hier nichts. Obwohl zum Zwecke des Opfers schlachtend, hat Gideon doch das Blut, auf das sonst so großer Nachdruck fällt, nicht mit zum Opferakte noch auch zur Opfergabe gerechnet. Trotzdem werden wir kaum annehmen dürfen, daß man in Israel nach der Meinung des Erzählers sich damals vollkommen indifferent gegen die Behandlung des Tieres hinsichtlich des Blutes verhielt. Wie Deut 12 24 zeigt, hat man auch in solchen Fällen, wo das Blut nicht auf den Altar kam, aufs strengste darauf geachtet, daß es sorgsam zur Erde gegossen wurde. Das ist ohne

1) Vgl. Lev 1 5. 11. 2 3. 8. 13 (Sprengen rings um den Altar); 4 7. 18. 25. 34 (an die Hörner und den Boden, יְסוֹד).

2) Dt 12 27. Ex 24 6. 8. Lev 17 6. In Ex 24 wird durch hälftiges Applizieren des Blutes an den Altar und das Volk eine mystische Verbindung zwischen Jahwe und dem Volk hergestellt (ברית). Vgl. auch unten S. 111 Anm. 6.

Zweifel ein Brauch, der nicht erst durch das Deuteronomium geschaffen wurde, sondern längst existierte; er ist nur hier in den Vordergrund gestellt und ausdrücklich sanktioniert, um andere daneben bestehende Bräuche, wie die Ausgießung des Blutes an heiligen Steinen oder Altären außerhalb der Einen heiligen Stätte des Deuteronomiums hintanzuhalten.

Das Ausgießen des Blutes ohne eigentliches Opfer und an andern Orten als der Opferstätte selbst, ist bei den Arabern alter Brauch[1]; noch heute ist den Arabern die Blutausschüttung die Hauptsache beim Opfer[2], und sie wird auch da, wo kein eigentliches Opfer beabsichtigt ist, beibehalten[3]: man läßt das Blut — vielfach unter Anrufung des Namens Allahs — ausfließen. Das wird auch in den Zeiten Israels schon Sitte gewesen sein. Immerhin fällt es uns in hohem Grade auf, daß gerade hier, wo ein Opfer vorliegt, das Blutausgießen vom Opfervollzug selbst getrennt wird. Wir können nur konstatieren, daß dies für Altisrael eine ganz eigenartige, vollkommen isoliert dastehende Erscheinung ist[4]. Auch können wir daran die Frage knüpfen, ob es etwa eine Zeit gab, in der das Schlachtblut überhaupt nicht zum Opfer gehörte; sie zu beantworten sind wir nicht imstande, wenngleich das Opfer Kains als reines Früchteopfer diese Deutung zuläßt, desgleichen das bloße Wasseropfer in Mispa 1 Sam 7 6, vielleicht auch dasjenige Davids in 2 Sam 23 16. Doch handelt es sich in diesen Fällen nirgends um ein Tier, dessen Blut gleichzeitig vergossen wird, ohne an den Altar zu kommen.

4. Der Schlachtstein.

Müssen wir also nach allen sonstigen Analogien erwarten, daß überall da, wo es sich um ein Tieropfer handelt, auch

---

1) Wellhausen, Reste arab. Heident.[2] 117 f.

2) Curtiss a. a. O. S. 210 ff. 216 ff. u. öfter; Jaussen, Rev. bibl. (N. Sér.) III (1906), S. 91 ff. (MuN 1907, S. 44 f.).

3) S. auch Graf Mülinen a. a. O. S. 165.

4) Vielleicht liegt die Erklärung in dem, was Curtiss S. 232 mitteilt: Man kocht das Fleisch und veranstaltet ein Fest . . . „Ist das Heiligtum zu weit entfernt, dann darf man auch bei dem Zelt opfern, wobei es vor allem auf das Blut ankommt."

das Blut eine besondere Rolle gespielt haben werde, und haben wir anderseits als ein festes Ergebnis der bisherigen Untersuchung die Tatsache gewonnen, daß es tierische Opfer ohne Verbrennung gab, so ergibt sich daraus ein Weiteres. Es muß auch im Bereiche Israels, wenn auch nicht bei den Israeliten selbst, einmal ein Tieropfer mit Blutausgießung am Altar, aber ohne Verbrennung von Fleischstücken, geschweige des ganzen Tieres — also ohne das, was sonst als זֶבַח שְׁלָמִים oder als עוֹלָה bezeichnet wird — üblich gewesen sein.

Das ist bekanntlich die eigentliche Form des arabischen Opfers. Bei den Arabern wird lediglich das Blut der Gottheit geweiht; ein Feueropfer kennen sie nicht oder nur als Ausnahme. Der Altar ist für die Regel kein Herd, es brennt kein Feuer auf ihm. Der echt arabische Ritus des Tieropfers besteht einfach darin, „daß das Blut auf den heiligen Stein gestrichen oder in den Ghabghab[1] geschüttet wird". Und während das Blut der Opfer der Gottheit geweiht wird, wird das Fleisch von dem Darbringer, seiner Familie und etwa eingeladenen Gästen verzehrt[2]. Derselbe Ritus hat sich bis zum heutigen Tage bei den Arabern Palästinas und der angrenzenden Beduinengebiete erhalten, wie jederzeit ermittelt und aus zahlreichen Beispielen erhärtet werden kann. Doch begnügt man sich nicht mit dem Streichen des Blutes an den heiligen Stein, es wird in Höhlen und Quellen gegossen[3], zur Erde geschüttet[4], an den Türsturz, die Schwelle oder die Pfosten gestrichen[5], gelegentlich auch an Menschen und Tiere appliziert[6]. Auch heilige Bäume werden zuweilen mit Blut bestrichen[7]. Dabei kommt alles auf das Schlachten selbst an,

1) Die Grube zur Aufnahme des Bluts am Fuße des Altars.

2) Wellhausen a. a. O. S. 116. 118. Smith, Relig. d. Sem. (D. Übers.) 153. 265 ff. Doch vergl. auch Lagrange, Ét. s. l. Rel. Sém. (1903), 261 f.

3) Curtiss a. a. O. S. 208. 230 f. 270.

4) Ebenda S. 208 f. 266.

5) Ebenda S. 209. 211 ff. 218 f. 267. MuN 1907 S. 44.

6) Curtiss a. a. O. S. 216 ff. 221 ff. MuN 1907 S. 45. Doch ist dieser Brauch wohl sekundär. Menschen und Tiere sind hier Schutzobjekte, nicht Gegenstände der Verehrung, das Blut also nicht Gabe, sondern heilige, der Gottheit gehörige und mit ihr in Beziehung setzende Substanz. Immerhin kann auch das Bundesopfer von Ex 24 (s. o. S. 109) zum Vergleich herangezogen werden.

7) Curtiss a. a. O. S. 220.

genauer auf das Durchschneiden der Halsadern und das Ausfließenlassen des Blutes auf einen heiligen Stein oder zur Erde.

Eine besonders wichtige Rolle spielt aber hiebei bis auf den heutigen Tag der Stein oder Fels. Wer die Gegenden des Ostjordanlandes östlich vom Toten Meere bereist, wird erstaunt sein, wie vielen Steinplatten, Stein- oder Felsentischen, Felsvorsprüngen, Felswällen er hier begegnet, die durchaus den Eindruck machen, als dienten sie den arabischen Beduinen und Halbbeduinen der Belḳa auch heute noch zu Opferzwecken[1]. Lange nicht alle dem Besucher entgegentretenden Steingebilde sind von derselben Art. Zahllose kleine Steinhaufen haben nur den Zweck, sozusagen als Stellvertreter des Wanderers hinüberzublicken nach einem berühmten Wallfahrtsort, besonders dem Nebi Mūsa. Andre sind moderne Beduinengräber; wieder andre, runde Steinumwallungen, bezeichnen die Schlafstätte der Beduinen fürs Winterlager. Aber auch wenn man sie alle abzieht, bleibt doch eine stattliche Anzahl solcher übrig, die den Eindruck von Opfersteinen oder Opferorten machen, sei es für die Vergangenheit, sei es die Gegenwart.

In der Tat findet sich jene Sitte des Schlachtens am Opferstein auch im Alten Testament. Mit vollem Rechte hat man öfter schon auf die nahe Verwandtschaft des in 1 Sam 14 31-35 erwähnten Hergangs mit den eben genannten arabischen Bräuchen hingewiesen. Es heißt da, Saul habe einen großen Sieg über die Philister errungen, seine Leute aber seien sehr erschöpft gewesen. 32„So fielen[2] denn die Leute über die Beute her und nahmen Schafe, Rinder und Kälber und schlachteten sie am Erdboden und aßen sie samt dem Blute. 33Da meldete man dem Saul: die Leute versündigen sich ja an Jahwe, indem sie Blutiges essen! Er sprach: Ihr vergeht euch; wälzet einen großen Stein hier zu mir her. 34Auch sagte Saul: Zerstreut euch unter die Leute und sagt ihnen: es bringe ein jeder von euch sein Rind oder Schaf zu mir, daß ihr es hier schlachtet und esset und euch nicht an Jahwe versündiget, indem ihr es samt dem Blut esset ...

1) Vgl. ebenda S. 268 ff. Schuhmacher MuN 1904 S. 76.
2) Lies ויעט u. vgl. BHK.

35Und Saul errichtete Jahwe einen Altar, das ist der erste Altar, den Saul dem Jahwe errichtete."

Hier sieht man deutlich, um ein Opfer in dem uns geläufigen Sinne handelt es sich bei dem, was Saul tut, gar nicht. Als das Vergehen, dessen die Leute sich schuldig machen, wird durchaus nicht genannt, daß sie von ihren Schafen und Rindern nichts dem Jahwe verbrannten. Vom Feuer, das auf dem Steine angezündet, von Fleisch oder nur auch Fett, das abgegeben werden und Jahwe hier mit oder ohne Feuer zugeeignet werden soll, ist mit keinem Worte die Rede. Dreimal in den paar Versen wird die Versündigung erläutert, und jedesmal ist lediglich vom Blute die Rede. Erst nachträglich zur Erinnerung an das Geschehene und für etwa später vorkommende Fälle errichtet Saul einen Altar, aber auch er braucht seinem Namen und der Vergangenheit der Stätte nach nicht mehr zu bedeuten als einen richtigen Schlachtort, wofern der Mizbeach hier nicht geradezu der Stein selbst ist und man den Schlußvers zu übersetzen hat: „So errichtete Saul Jahwe einen Altar". . .

Was Saul an den Leuten rügen muß, ist augenscheinlich daß sie in Erschöpfung und Gier die Tiere an der Stelle, wo sie sie erwischen, oder am Lagerplatz an beliebiger Stelle formlos niederhauen und sich auf das halb oder ganz rohe und bluttriefende Fleisch stürzen, ohne zu bedenken, daß das Blut nach alter heiliger Sitte mit Sorgfalt vergossen und als heiliger, das Leben des Tieres in sich darstellender Stoff behandelt werden soll[1]. Indem sie am Steine schlachten, das Tier also auf oder über ihn legen, während ihm die Kehle durchschnitten wird, und so das Blut auf ihn und an ihm herabfließen lassen, wird das Blut Jahwe zurückgegeben, und sie können das Fleisch ohne Verschuldung essen. Daraus sieht man zugleich, was auch Lev 17 zeigt, daß das Essen „mit dem Blute" weniger darin gesehen wird, daß das Fleisch noch roh ist, also nicht regelrecht gesotten oder gebraten wird. Auch rohes oder wenigstens nur unvollkommen gesottenes oder gebratenes Fleisch wird dadurch vom Blute befreit gewesen sein, daß man das Tier richtig verbluten ließ

1) S. Lev. 17 11.

und so das Blut der Gottheit widmete. Ebenso werden wir im Sinne des Erzählers annehmen dürfen, wenn etwa kein Stein als Schlachttisch sich gefunden hätte, daß dann seiner Auffassung nach das Ausgießen auf die Erde hätte eintreten müssen, wie es das Deuteronomium für den Fall großer Entfernung des Schlachtenden vom Altar voraussetzt und wie es auch die Sitte der Araber in alter und neuer Zeit annimmt.

Was wir hier sehen, deckt sich somit durchaus mit der arabischen Art des Opferns, die ein Schlachten mit Blutausschüttung ist; es berührt sich aber zugleich darin mit dem Opfer Gideons, daß auch hier die Verbrennung keine, jedenfalls keine wesentliche Rolle spielt. Gerade diese Gemeinsamkeit des Opfervollzugs mit dem arabischen Opfer einerseits und mit dem Gideons anderseits, das wir als ein vorisraelitisches erkannt haben, läßt uns aber nun weiter erwarten, daß auch die Gottesanschauung, die ihm zugrunde liegt, derjenigen nahe verwandt sein werde, die bei jenen Opfern vorausgesetzt werden muß. Die doppelte Analogie muß uns auf die richtige Spur leiten.

5. Die Gottesidee in Kanaan.

Das Opfer, das Gideon zu bringen versucht, haben wir als ein solches erkannt, das die Gottheit als im Steine oder an ihm weilend voraussetzte. Ähnlicher Art muß wohl diejenige Gottheit gedacht sein, der die Araber ihre Blutweihungen vollziehen. Blut, das in eine Quelle gegossen oder in eine Felshöhle geträufelt wird, läßt sich kaum anders verstehen, als daß es einem im Wasser oder der Höhle weilenden Geiste gehören soll. In der Tat scheint die Existenz solcher Gottheiten vorausgesetzt zu sein, wie aus unverfänglichen Zeugnissen belegt werden kann[1]. Wenn bei Curtiss der

1) S. S. 101. 108. 151 ff. und Curtiss S. 213. 230. 265. — Ein interessantes, soweit ich sehe, bisher nicht erkanntes Beispiel eines alten Quellheiligtums liegt in *Abu ghosch* oder *Karjet el-ʿineb*, wahrscheinlich der Stätte des alten Kirjat Jeʿarim, vor. Dort findet sich, wie mir mein archäologisch hochgebildeter Begleiter sagte, die „rätselhafte" Erscheinung, daß die Quelle in der Kirche liegt. In der Tat liegt umgekehrt die Kirche über der Quelle und vor der Kirche wird über ihr ein anderes Heiligtum

Schēch von Kefr sagt: „Jeder Platz, jedes Land, ja jede Stelle auf der Erde hat ihre Bewohner“, so spricht er damit, auch wenn die Methode, nach welcher Curtiss seine Kunde über Land und Leute eingezogen hat, nach manchen Richtungen beanstandet werden mag, etwas aus, was so sehr die innere Wahrscheinlichkeit, die aus den Opferbräuchen spricht, für sich hat, daß wir keinen Anlaß haben, an der Richtigkeit der Äußerung zu zweifeln[1].

Demnach muß denn auch das Ausgießen des Blutes auf die Erde und das Gießen desselben auf den Stein erklärt werden. Es sind die Erdgeister, die es empfangen, sie sind die im Steine weilende oder an ihm sich einfindende Gottheit. Wenn noch das Deuteronomium, dessen Gottesbegriff durchaus den Charakter der sittlichen Gottheit verrät, das Ausgießen des Blutes zur Erde fordert, ja, wenn selbst die Opferthora bis in die späteste Zeit herunter das Streichen und Gießen des Blutes an den Altar verlangt, so kann daraus keine Gegeninstanz gegen diese Deutung entnommen werden. Es beweist das nur, was die Religionsgeschichte überall bekundet, daß primitive Vorstellungen Bräuche erzeugen, die, einmal festgewurzelt, sich auch unter der Herrschaft geläuterterer Gedankenkreise erhalten, indem sie allerlei Umdeutungen und ihren ehemaligen Charakter vergeistigende Umbiegungen erleiden. Man vergleiche Lev 17 7 u. unt. S. 152.

So ist denn auch keineswegs gesagt, daß der Jahwe, dem

---

gestanden haben, das der Quellgottheit geweiht war. Wir wissen sogar ihren Namen. Denn nach Jos 15 9 führte der Ort (vorausgesetzt, daß Kirjat Jeʿarim gemeint ist — zu den Wäldern vergl. oben S. 101 A. 2) — ehemals den Namen *Baʿala*, wofür allerdings in Jos 15 60. 18 14 Kirjat Baʿal, in 2 Sam 6 2 aber wieder richtig (s. BHK) *Baʿalat Jehuda* steht. Die Quellgottheit ist eine Baʿalin, eine weibliche Baʿalgottheit. — Eine ähnliche Quellbaʿalin oder Quellnixe kennt Jos 19 8 (*baʿalat beʾer*); vgl. noch das *Baʿalat* von Jos 19 44 1 Kön 9 18 2 Chr 8 6.

1) In der Mischna Chullin II, 9 heißt es: „Man darf nicht schlachten und das Blut abfließen lassen in Seen, in Flüsse oder in Geräte, wohl aber in eine Wasservertiefung [wie man solche um Bäume macht] . . . In eine [leere] Grube darf überhaupt nicht geschlachtet werden“. Diese Mischnasätze werden von Talmud damit begründet, daß die Schlachtung an den genannten Stätten den Anschein erweckt, als gehe eine Opferung an Wasser- oder unterirdische Gottheiten vor sich [K].

Saul das Blut am Steine ausgießen heißt, jener Stein- oder Feldgottheit gleichartig sei, für die der Brauch, das Blut auf den Stein zu gießen, erstmals ersonnen worden ist. Was wir sonst von dem Jahwe der Zeit Sauls wissen, spricht nicht dafür. Aber es handelt sich hier darum, den Sinn der Gottesvorstellung zu ermitteln, unter deren Herrschaft der Brauch entstanden ist. Sobald die Frage so gestellt wird, kann kein Zweifel aufkommen, wie zu urteilen ist. Eine Gottheit, der man erstmals das Blut auf die Erde oder auf einen Stein gegossen hat, ist als in der Erde oder im Stein wohnend gedacht. Auch ist es klar, Saul konnte auf diesen Brauch, der, wie wir aus Richt 6 und vielen andern Zeugnissen ersehen, im ganzen zu seiner Zeit nicht mehr der herrschende Brauch in Israel war, nicht zurückgreifen, wenn die Sitte, so zu handeln, ihm nicht irgendwoher geläufig war. Sie muß bei den Nachbarn Israels und bei den Kanaanäern existiert haben, sie wird auch in Israel je und dann geübt worden sein. In Ermanglung eines richtigen Altars, möglicherweise auch, weil es im Felde so Sitte war, greift dann Saul auf einen Brauch zurück, der jedenfalls im allgemeinen in Israel nicht mehr der übliche war.

Vom höchsten Interesse ist hier die Geschichte von Jakob in Betel Gen 28. Er kommt auf der Reise an einen Ort Lūz. Der Ort (מקום) ist vorher schon heiliger Ort; maḳom hat hier wie das arabische maḳām technischen Sinn: heilige Stätte. Es ist wohl ein Steinkreis in der Weise des Cromlech von Marmita[1] — bei Betel selbst will man einen solchen finden, doch irrtümlicherweise. Er sieht das in der Dunkelheit nicht und nimmt einen der Steine zum Kopflager. Da hat er den Traum von der Himmelsleiter. Er wacht auf und erkennt, daß über ihm der Eingang zum Himmel, die Himmelspforte, da also, wo er selbst sich befindet, ein wichtiger Punkt der Erde, ihr heiliger Mittelpunkt, sein muß. Der Stein, auf dem er schlief, muß wohl — so läßt ihn der Erzähler schließen — eine von den Leuten so genannte „Gottesbehausung", ein „bet-el" oder ein Baitylion sein.

Das wird vom Erzähler ganz so berichtet, als wollte er das

1) S. unten S. 119 Anm. 1 u. S. 122 (Abb. 14).

Wort Gottesbehausung, bet-el in Anführungszeichen gesetzt wissen. Er nennt den Stein so, weil man einen solchen hergebrachterweise in Kanaan und demgemäß natürlich auch in manchen Kreisen in Israel so nannte[1]. Er selbst und Jakob, wie er ihn sich denkt, wollen damit nichts zu tun haben. Jakob verehrt den Stein nicht wie er ist, er richtet ihn auf zur Maṣṣebe und salbt ihn mit Öl. Das ist bewußte Umdeutung: der Ölguß will nicht mehr Opfer sein, sondern Weiheguß, wie man einen Altar durch Salben weiht, und die Maṣṣebe nicht Steinaltar, sondern Malstein, Erinnerungszeichen neben dem hier zu errichtenden Altar.

Daß diese Deutung richtig, ja die allein mögliche ist, geht aus zwei Dingen hervor: aus der Himmelsleiter und der Benennung des Ortes, nicht mehr des Steines, als bet-el. Indem vom Steine, an dem Jakob schlief, eine Leiter zum Himmelstor hinaufgeht, ist von selbst Jahwe nicht als im Steine, sondern im Himmel wohnend bekundet. Er kommt wohl gelegentlich, vor allem durch seine Boten, auf der Leiter herunter, hier sich kundzutun, aber seinen richtigen Wohnsitz hat er droben im überirdischen Raume. Die Gottesidee ist damit losgelöst vom Steine, der Stein ist nicht mehr Gottesbehausung, baitylion, die Gottesbehausung ist der Himmelsraum — aus dem Fetisch ist von selbst ein Denkstein geworden. Ferner, indem die Ortschaft ehemals Luz hieß, ist von selbst gegeben, daß der Name bet-el ehedem am Steine oder den Steinen des Cromlech haftete, also fetischistischen Sinn hatte. Seit Jakob aber, sagt uns der Erzähler der Genesis, heißt die Stadt Betel, und der maḳom, die heilige Stätte mit der Maṣṣebe und dem Altar, dem man Zehnten leistet steht in oder bei ihr. Nicht mehr der Stein, sondern höchstens

1) Die scheinbar nächstliegende Deutung, die darum auch manche Vertreter findet, will überhaupt die Bezeichnung bet-el nicht mit dem Steine verbinden, sondern nur mit dem Orte. Das ist gewiß die Meinung des heutigen Erzählers. Aber daß es eine andere ältere Auffassung gab, schimmert schon in Gen 28 22 („Der Stein soll eine Gottesbehausung sein") durch, noch deutlicher in 35 7, wo die ganze Kultusstätte (maḳām) sammt dem Altar „Gott der Gottesbehausung (אל בית־אל)" heißt. Hier läßt sich nicht darüber hinüberkommen, daß Ort und Gott als eins gedacht sind.

der wohl früh hier errichtete Tempel, wie alle Tempel, hauptsächlich aber die Stadt selbst heißen Betel.

Darin zeigt sich aufs deutlichste die Wandlung der Gottesvorstellung. Die heilige Höhle setzt animistische, der heilige Stein fetischistische Gottheiten voraus — wenigstens überall da, wo sie in ihrer ursprünglichen Weise auftreten. Die Umdeutung des Steines zum Malstein, vor allem aber seine Ersetzung durch den Altar, setzt die Erhebung der Gottheit über die Erde in den Himmelsraum voraus. Sie ist der erste Schritt zur wirklichen Vergeistigung der Gottesidee.

Es kann die Frage vollkommen ausscheiden, ob diese Spuren animistischer und fetischistischer Religionsübung bei der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans zugleich die Spuren der Religion der Urzeit überhaupt sind. Meines Erachtens sind sie es nicht[1], wofür sich auf andern Gebieten Beweise genug beibringen lassen. Aber wir haben es hier nicht mit der Urreligion der Menschheit zu tun, sondern mit der Religion der vorisraelitischen Bevölkerung Palästinas. Bei ihr aber läßt sich m. E. das Vorhandensein jener niederen Religionsformen ebensowenig verkennen als sich andererseits übersehen läßt, wie stark die genuin israelitische Religion über sie hinausweist.

6. Die Gestalt des Altars. Der Schalenstein. Die Massebe.

Gibt es somit, wie wir sehen, im ältesten Israel oder bei den vorisraelitischen Bewohnern seines Landes Weisen des Opfers, bei denen die Brandstätte, als welche wir uns den israelitischen Altar, dem vorherrschenden israelitischen Brauche der Verbrennung des Altaropfers gemäß, vorzustellen pflegen, noch nicht zur Geltung kommt, so spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß dieser Zustand der Dinge auch in der Gestalt und Beschaffenheit des Altars zum Ausdruck gekommen sei. Wie sah der älteste Altar auf palästinischem Boden aus?

Wenn Saul einen Stein herwälzen läßt und zum Schlacht-

1) Vgl. auch meine Schrift: Die babyl. Ausgrab. u. d. bibl. Urgesch.[4] (1903) S. 30 f.

stein bestimmt, so hat er augenscheinlich einen Felsblock wie er war und ohne weitere Zubereitung als Schlachttisch benützt. So hat schon Jakob in Gen 28 18 den Feldstein, auf dem er schlief, als Malstein aufgerichtet und mit einem Ölopfer gesalbt (35 14), um erst später einen richtigen Altar daraus zu machen (35 3. 7). Ja, so hat Jakob einen bloßen Steinhaufen[1] als Stätte für das Mahl und darum wohl auch als Schlachtstätte für die Schlachttiere errichtet (Gen 31 46). So haben die Leute von Bet-semes in 1 Sam 6 14, als die heilige Lade Jahwes auf einem von Kühen gezogenen Wagen zu ihnen kam, einen großen auf dem freien Felde stehenden Stein zum Opferstein für die Gottheit der Lade verwendet, indem sie den Wagen zum Brennholz und die Kühe zum Brandopfer bestimmen. Und so werden auch heute noch bloße Steine zu Schlacht- und Opferstätten benützt. Sie sind nicht häufig; aber sie fehlen nicht. Es ist die einfachste Form des Opfertisches, der roheste, primitivste Steinaltar. Beispiele dafür gibt Curtiss S. 270 f. In der Weise des Steines beim Heiligtum des Schech Mufleh oder auch des Schlangensteins bei Jerusalem oder des Steines von Bet-semes können wir uns den Schlachtstein Sauls ungefähr vorstellen.

Wenn nun aber weiter Gideon seinen Fleisch- und Brotgaben die Brühe des Fleisches beigibt und sie auf den Felsen gießt, oder wenn Saul seine Krieger anweist, ihre Tiere über dem Steine, den er herwälzen läßt, zu schlachten, so kann zwar in beiden Fällen die Flüssigkeit am Felsen hinunterlaufend gedacht sein, aber das Natürliche und Nächstliegende ist das nicht. Beim Brandaltar zwar wissen wir, daß das Blut teils auf ihn gestrichen oder gesprengt wird, teils an seinem Grunde oder seinen Seiten ausgegossen wird. Aber seine eigentliche Bestimmung ist die einer Brandstätte, der Blutbrauch geht also bei ihm nur nebenher. Er bezeichnet den Anteil, den das spätere Opfer an der früheren Sitte behalten hat, das Band zwischen dem Einst und dem Jetzt. Wo aber die ausschließliche Bestimmung eines Steines ist, Mizbēach im strengen Sinne, d. h. Schlachtstätte zu sein und das Blut in

1) Vgl. über die Steinhaufen auch Wellh. Reste[2] 115. Auch beim Opferstein von Marmita findet sich ein heiliger Steinkreis (Cromlech), s. Abb. 14 und Schick ZDPV X (1887), S. 143.

Empfang zu nehmen, da ist es ebenso wahrscheinlich, daß seine Gestalt, sobald sie über die des bloßen Natursteins hinausgeht, dem Rechnung tragen wird, wie dasselbe wahrscheinlich ist bei einem Steine, dessen Bestimmung ist, flüssige Speise, wie die Brühe des gesottenen Fleisches, aufzunehmen.

Wir kommen damit von selbst auf das Vorhandensein von „Altären" anderer Art als diejenigen sind, die wir gewöhnlich so nennen.

Nun kennen wir eine stattliche Anzahl babylonischer Altäre, welche die Bestimmung haben, Flüssigkeit aufzunehmen, sei es Öl oder eine andere. Sie zeichnen sich vor gewöhnlichen

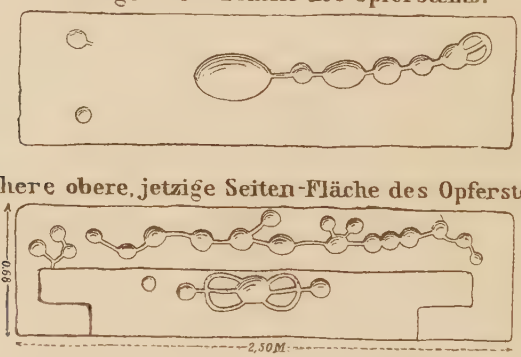



Abb. 13. Der Opferstein von Marmîta.

Opfertischen mehrfach dadurch aus, daß sie oben eine schüssel- oder schalenartige Gestalt haben, um die Flüssigkeit entgegenzunehmen[1]. Ebenso kennen wir im alten Ägypten Opfergeräte aus Stein, Alabaster u. dergl., die eine Reihe zweifellos zur Aufnahme von Trankopfern bestimmte schalenartige Vertiefungen an der Oberfläche haben. Im großen vizeköniglichen Museum zu Kairo sind eine Anzahl solcher Opfersteine bezw. Steinplatten vorhanden; irre ich nicht, auch im großen ottomanischen Museum in Konstantinopel ähnliche Exemplare babylonischer Herkunft. Dasselbe findet sich in Kreta[2]. Es

1) S. unten S. 154.
2) Abbildung bei Karo ARW VII (1904), 121.

müßte auffallen, wenn ähnliches nicht auch auf dem Boden Palästinas existiert hätte.

Es ist in neuerer Zeit vielfach, und mit dem Bekanntwerden des ostjordanischen Palästina immer mehr, die Aufmerksamkeit der Reisenden und Forscher auf jene eigenartigen Steingebilde hin und her im heiligen Lande gelenkt worden, die man kurzweg als Schalensteine bezeichnen kann[1]. Auf Dolmen, auf Felsplatten, auf großen Felsblöcken wie an Steinen mäßiger Größe findet man vielfach rätselhafte Vertiefungen in größerer oder geringerer Anzahl und von bald stattlicher, bald bescheidener Größe nach Tiefe und Durchmesser, deren Deutung den Beobachtern von Anfang an große Schwierigkeiten bereitete. Im ganzen machen sie durchaus den Eindruck von Schalen oder künstlichen, in den Stein gemeißelten Schüsseln, zur Aufnahme von Flüssigkeit bestimmt. Und von hier aus kam man natürlich auch leicht zu der Erwägung, ob diese Schalen nicht irgendwie dem Opferdienste einer alten Vorzeit gedient haben, indem die ihnen anvertraute Flüssigkeit: Öl, Wein, Wasser, Blut oder was es sonst gewesen sein möge, auf diese Weise der Gottheit nahe gebracht wurde[2]. Aber man fragte sich auf der andern Seite sofort auch mit Recht, ob dieser erste Eindruck bestimmend sein dürfe oder ob nicht andere Deutungen zulässig oder geboten erscheinen.

Nun wird man meines Erachtens überhaupt bei der Beantwortung der Frage nach dem Wesen dieser merkwürdigen Vertiefungen große Vorsicht walten lassen müssen. Man wird zum voraus verschiedene Entstehungsmöglichkeiten und mehrerlei Gebrauchsweisen ins Auge fassen müssen. Nur dadurch wird es möglich sein, die Frage nach dieser seltsamen Erscheinung einigermaßen befriedigend zu lösen.

Vor allen Dingen darf nie übersehen werden, daß die Eigenart des in Palästina, besonders im Westjordanlande, vorherrschenden Kalksteines die Bildung derartiger Vertiefungen

1) Vgl. bes. Guthe in ZDPV XIII (1890), S. 123 ff.

2) Schumacher ZDPV XVI (1893), 75 ff. hat das ursprünglich noch für unsicher, wenn auch nicht unwahrscheinlich erklärt, sich aber doch mehr und mehr für jene Ansicht ausgesprochen ZDPV XVI, 162; XX, 175 f. 109; MuN 1904 S. 76. Vgl. noch unten S. 124 Anm. 1.

und Löcher im Gestein außerordentlich begünstigt. Der Stein ist vielfach sehr weich und zum Bruch, der Verwitterung und Auswaschung geneigt. Er ist außerdem vielfach mit härteren Gebilden, wohl Kiesel und Feuerstein, durchsetzt. So kommt es, daß schon die Natur allerlei Risse, Brüche und Vertiefungen im palästinischen Kalkstein hervorbringt. Wer beispielsweise das Gestein zwischen Betlehem und Hebron — aber auch an vielen andern Orten — mit einiger Aufmerksamkeit beobachtet, wird Gelegenheit haben, vielfache Löcher und zum Teil richtige Schalen, kreisrunde Vertiefungen, im Felsgestein oder in einzelstehenden Felsblöcken wahrzunehmen, die durch-

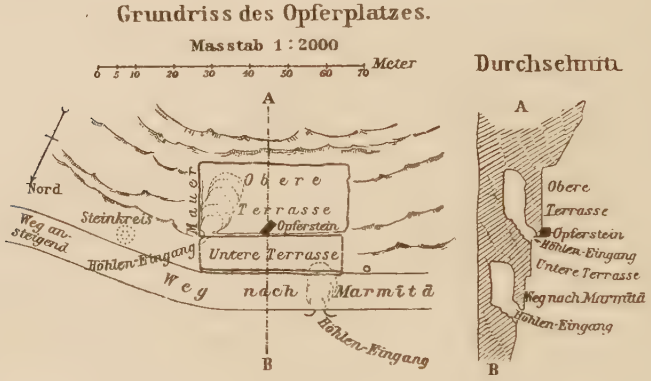


Abb. 14. Der Opferplatz von Marmīta

aus den Eindruck machen, als wären sie gar nichts anderes als Produkte der Natur selbst. Regen und Schnee haben das weichere Kalkgestein ausgewaschen und brüchig gemacht und das in ihm eingebettete härtere Stück Kiesel herausgebrochen. So sind neben Löchern von unregelmäßiger durch das Spiel des Zufalls gelegentlich auch solche von vollkommen regelmäßiger Gestalt nach Art künstlicher Schüsseln entstanden. Sie alle müssen natürlich ausscheiden.

Ferner lassen sich bei Quellen, Brunnen oder Wasserstellen vielfach neben Trögen, wie wir sie kennen, auch vollkommen kreisrunde, große schalen- oder schüsselartige Vertiefungen in Steinen beobachten. Es sind nichts anderes als künstlich hergestellte Tröge zum Tränken des Viehs. Aber

auch auf freiem Felde lassen solche Trog- oder Tränksteine sich beobachten. Sie sind hier aus dem Felsen herausgemeißelt, um das Regenwasser aufzunehmen und vor dem Versickern im Erdreich zu bewahren und so wenigstens für einige Zeit nach der Regenperiode noch Wasser zur Viehtränke auf dem Felde zu gewähren. Natürlich liegen die Schalen nach der Regenzeit trocken und können leicht mit Schalen anderer Art verwechselt werden. Doch wird, wer ein Auge für diese Dinge gewonnen hat, sie nicht leicht verkennen. Auch sie scheiden natürlich aus.

Weiter ist bei den Arabern, jung und alt, der Spieltrieb sehr stark entwickelt. Und wie in manchen Gegenden unseres Vaterlandes die Benützung vorhandener oder in Ermanglung solcher die Herstellung künstlicher Vertiefungen und runder Löcher im Erdreich oder in den Steinplatten der Trottoire eine große Rolle spielt, so findet sich Ähnliches auch heute in Palästina. Wer beispielsweise den Abhang unmittelbar hinter dem Hiobsbrunnen im Kidrontal bei Jerusalem gegen das Dorf Silwan ein Stück weit hinaufsteigt, wird in dem Gestein bald über der Talsohle allerlei runde und rundliche, größere und kleinere Löcher wahrnehmen, bei denen er in der Tat im Zweifel sein kann, ob sie der Natur oder der Menschenhand entstammen und ob nicht ein Teil von ihnen einfach dem Spiel oder der Kurzweil der Dorfbewohner von Silwan ihren Ursprung verdanken[1]. Auch solche Schalen, besonders wo sie als ein festes System in parallelen Reihen von kleinen Löchern auftreten, scheiden natürlich aus.

Endlich ist es bekannt, daß die alten Palästiner auf oder an den Fruchttennen nicht allein mit Vorliebe ihre Heiligtümer hatten, sondern in ihrer Nähe oder in Verbindung mit ihnen auch gerne ihre Felsenkeltern, Wein- und Ölpressen einrichteten. Dieselben können natürlich komplizierterer Art sein, sie können aber, besonders die Ölpressen, je nach den Umständen auch in einfachen, nicht zu kleinen Vertiefungen bestanden haben, in denen die Früchte zerquetscht werden. Auch sie, wo sie sich wahrscheinlich machen lassen, scheiden

1) Größere Vertiefungen in der nächsten Umgebung des „Walkerbrunnens“ können natürlich auch auf das dort betriebene Gewerbe deuten. Vgl. die Abhandlung über den Schlangenstein, S. 166.

aus. Es muß aber hier sofort auch die Gegeninstanz betont werden, daß nicht ohne weiteres jeder Fall, in dem etwa heute eine solche Verwendung einer Örtlichkeit bei den Fellachen für Zwecke der Landwirtschaft sich nachweisen läßt, als Beweis dafür angesehen werden darf, daß sie zu allen Zeiten diesem Zwecke gedient und nie eine andere Verwendung gehabt habe. Es ist vielmehr recht wohl denkbar, daß mit dem Verschwinden einer früheren Religion, die solche Vertiefungen zu religiösen Zwecken herstellte, dieselben allmählich ihren Sinn verloren und zu profanen Gebrauchszwecken verwendet wurden. Immerhin haben natürlich, wo dies nicht wahrscheinlich ist, auch solche Vertiefungen auszuscheiden.

Allein wenn nun auch die eben genannten Gesichtspunkte alle aufs gewissenhafteste berücksichtigt werden und demnach alles auf diesem Gebiete sorgfältigst ausgeschieden wird, was für eine religiöse Bestimmung nicht in Frage kommen kann, so bleiben doch immer noch eine stattliche Zahl jener Gebilde übrig, die eine andere als eine religiöse Erklärung nicht zuzulassen scheinen.

Wo die Umgebung oder der Charakter des Steines auf eine heilige Stätte hindeutet, wie bei Altären oder altarartigen Steinplatten oder Steintischen oder bei Dolmensteinen[1]; oder wo im Zusammenhang damit die Form und Art der Schalen

---

1) Daß die *Dolmen* — zum Teil oder durchweg — als Gräber dienten, ist zweifellos. Daß sie daneben auch Opferzwecken dienten, bleibt unter allen Umständen wahrscheinlich, schon um des nahen Zusammenhangs mit den Steinkreisen (*Cromlech*) willen. Bei den letzteren sollte man dies, auch wenn unter ihnen sich noch so viele ältere und jüngere Beduinengräber finden, nicht einfach bestreiten, wie z. B. Eberhard im Palästina-Jahrbuch des deutsch-arch. Instituts 1905 S. 41 tut. Schon das biblische *Gilgal* muß davor warnen. Man nehme ruhig verschiedenartigen Gebrauch an. Auch was ebenda S. 59f. gegen die Verwendung der Dolmen zu Opferzwecken gesagt ist, trifft m. E. nicht durchweg zu. Ihre Höhe ist nicht immer ein Hindernis — s. z. B. die Abbildung dort Tafel 4, No. 2 — und andererseits war die Form als „Tisch" viel zu einladend zum Opfergebrauch, als daß man annehmen könnte, man habe dieser Einladung nicht gefolgt. Vgl. auch die sehr verständigen Erwägungen von Eckardt in: Palästin. Kulturbilder Leipz. 1907 S. 148f., außerdem oben S. 121 Anm. 2 und unten S. 144 Anm. 2. 3.

so ist, daß sie, ohne etwa als Ölpressen oder dergl. gedient zu haben, zur Aufnahme von Flüssigkeit bestimmt erscheinen, wie z. B. wenn Rinnen die einzelnen Löcher oder einige von ihnen verbinden, damit die Flüssigkeit von der einen Schale nach der andern hinfließe, da kann man nicht mehr zweifeln, daß wir es mit Kultusobjekten irgendwelcher Art zu tun haben, also Schalen, die zur Aufnahme von Trank- oder Gußopfern (נֶסֶךְ) bestimmt waren. (In Kairo liegen Brote daneben.)

In der Tat finden sich solche Rinnen zwischen den Schalenlöchern nicht ein oder das andre Mal, sondern vielfach. Ich führe einige Beispiele an. Schon in dem grundlegenden großen englischen Werk über das Ostjordanland[1] wird ein besonders interessanter Dolmen dieser Art beschrieben, 13 × 11 Fuß lang und breit, etwa 20 Zoll dick, mit einem ganzen System von Rillen und Höhlungen. Dasselbe findet sich bei dem von Schick entdeckten Felsenaltar von ʿArtūf und dem Opferstein von Marmita (s. Abb. 11 u. 13), ebenso bei er-Rās unweit Jerusalems[2], desgleichen am heiligen Fels von Jerusalem, und auf außerpalästinischem Boden z. B. auf einer afrikanischen Opfertafel[3].

Diese Auffassung findet nun ihre willkommene Bestätigung durch das, was das heutige Leben uns darbietet, wenigstens in Gegenden, wo die alte Kultussitte sich noch erhalten konnte. Die verdienstlichen Beobachtungen von S. I. Curtiss haben hier viel Licht gebracht, und gerade hier, wo es sich lediglich um die Erhebung des Volksbrauches, nicht um an die Leute gestellte Fragen oder ihnen entlockte Begriffe handelt, hat Curtiss' Arbeit ihren besonderen Wert[4]. Curtiss erzählt auf S. 223 seines Buches von den zum Ānezestamm gehörigen Ehsíni-Arabern, daß sie ihr Vieh, wenn es erkrankt, dreimal um das Heiligtum des Mir (Emir) el-Hai in Dschusije herumführen[5]

1) Conder Survey of Eastern Palestine 1889, I. S. 20 (wieder abgedruckt bei Curtiss 272). Zahlreiche Abbildungen ebenda II S. 125 ff. 159 ff. 186 ff. 254 ff. Vgl. auch PEF 1901, 409.

2) ZDPV XIII 78 f.; vgl. überhaupt ebenda S. 123 ff.

3) S. Vincent, Canaan S. 130.

4) Vgl. das Vorwort von Graf Baudissin S. VI f.

5) Dieses Herumgehen, der alte חג oder Umlauf, kommt auch sonst noch vor, so bei massebenartigen Pfeilern; vgl. Curtiss S. XIX. Vielleicht ist das die älteste Verwendung der Masseben.

„und dann angesichts des Heiligtums auf einem niedrigen, mit einer Höhlung für das Blut versehenen Stein ein Tier opfern. Innerhalb und außerhalb des Heiligtums werden mit dem Blut Strichzeichen angebracht, die als das Wasm der Tiere gelten können. Die Schafe werden mit dem Blut besprengt".

Abb. 15. Maṣṣeba von Ta'anach.

Ein anderes Beispiel. „Am Heiligtum des Nebi Elîscha in Ghabâghib gibt es einen Felsenaltar, der nach Angabe des dortigen Priesters madhbah en-nabi elischa' heißt. Er hat seinen Platz gerade an der Vorderfront des aus der Tiefe aufsteigenden Felsens und mißt von Nordost nach Südwest 5 Fuß. Der höchste Punkt befindet sich $1\frac{1}{4}$ Fuß über dem Niveau des Vorsprungs. Oben auf demselben befindet sich ein becher-

förmiges Loch von $3^1/_2$ Zoll Durchmesser bei 3 Zoll Tiefe. An andern Stellen befinden sich ähnliche Löcher von annähernd derselben Größe. Nach Angabe des Priesters werden die Opfertiere auf dem Felsen selbst getötet, wobei die becherförmigen Löcher zur Aufnahme des Blutes dienen. Bei meinem Besuch war der ... Madhbah mit Blut bedeckt."

Der gewiegte Kenner des Ostjordanlandes, Dr. Schumacher in Haifa, beschreibt mehrfach solche Opferlöcher, die zur Aufnahme des Blutes bei den Arabern bestimmt sind. Er hat selbst mehrfach solchen Opferzeremonien bei den Beduinen beigewohnt, hatte auch die Güte, mir eine Reihe ähnlicher Heiligtümer zu beschreiben[1].

Nun hat allerdings schon vor Jahren Guthe (a. a. O.) das Bedenken geäußert, daß solche Vertiefungen sich nicht bloß an der Oberfläche der Steine finden, sondern gelegentlich auch an der Seite. Er meint, diese Tatsache könne ihren Gebrauch für Opferzwecke in Frage stellen. Die vorstehende Erörterung hat gezeigt, daß über den Gebrauch solcher Schalen für Opferzwecke nach dem, was wir heute wissen, kein Zweifel mehr bestehen kann. Es könnte sich also heute, wie mir scheint, die Frage nur allenfalls so stellen lassen: ob die Schalen *nur* für Opferzwecke oder daneben auch noch für andre Zwecke — etwa symbolische — gedient haben. Ich glaube aber, daß auch die seitlichen, je und dann auftretenden Vertiefungen nicht gegen jene Deutung sprechen. Denn die Applikation des Blutes erfolgt durchaus nicht bloß durch Aufgießen, ebenso häufig werden Türstürze, Pfosten, Pfeiler u. dgl. auch damit bestrichen[2]. Dasselbe wird auch bei Öl der Fall sein. Ein solches Bestreichen setzt aber durchaus nicht notwendig eine wagrechte Fläche voraus.

Besonders das häufige Vorkommen der Seitenlöcher auf Maṣṣeben hat die Frage in neuester Zeit wieder in Fluß gebracht[3]. Fast auf allen Gebieten, wo man in jüngster Zeit den Spaten angesezt hat, haben die Ausgrabungen Maṣṣeben

1) S. auch bei Curtiss S. 272 Anm. 2. Da das dort Angeführte mit meinen Notizen in der Hauptsache übereinstimmt, benüge ich mich darauf zu verweisen.

2) S. z. B. Curtiss S. 216 ff.

3) S. besonders Vincent, Canaan (1907) S. 125 ff.

in größerer Anzahl zutage gefördert, so daß das Auftreten dieses merkwürdigen Kultusobjektes viel häufiger gewesen sein muß, als man bisher anzunehmen Grund hatte. Überall aber, wo der Spaten auf Masseben in größerer Zahl stieß, da fanden sich neben solchen mit Schalen an der oberen, auch solche mit Schalen an der seitlichen Fläche (s. Abb. 15—17). Die letzteren haben zu den sonderbarsten Deutungen Anlaß

Abb. 16. Masseba von Megiddo.

gegeben. Wie man längst geneigt war, der Masseba phallischen Ursprung zuzuschreiben, so besonders meinte man in der seitlichen Vertiefung der Masseba oder dann überhaupt in den Schalen der vielfachen Schalensteine das Symbol weiblicher Fruchtbarkeit sehen zu sollen. Weder das eine noch das andre halte ich für wahrscheinlich. Im ganzen kann man sich nur wundern, wie wenig die in Palästina zutage getretenen Masseben im Verhältnis zu ihrer vielfachen Zusammenstellung mit phallischen Symbolen seitens neuerer Schrift-

steller den Eindruck phallischen Charakters machen. Nur ganz ausnahmsweise[1] und auch dann in keineswegs zweifelloser Art ist dies der Fall. Meist sind es rohe oder viereckig zubehauene Steinblöcke, bei denen nicht eine bestimmte Gestalt, sondern das nach oben Gerichtetsein die Hauptsache scheint.

Ist es demnach auch nicht ausgeschlossen, daß gelegentlich einmal jene derb realistische Vorstellung mit der Maṣṣeba verbunden worden ist, so scheint dies doch keinesfalls die Regel gewesen zu sein. Ich halte die Maṣṣeba für nichts anderes als für den künstlichen Ersatz des Opfersteines. So wird es auch im AT angesehen, denn wenn Jakob die Maṣṣebe mit Öl salbt, so tut er damit nichts anderes als was sonst üblich war, nur in etwas anderem Sinne[2]. Mit dem Aufkommen des selbständigen Altars wird die Maṣṣeba mehr und mehr, ähnlich wie die Aschera, die der künstliche Ersatz des heiligen Baumes ist, Symbol der Gottheit selber.

Abb. 17.
Maṣṣeba von Gezer.

Ist das aber das Wesen der Maṣṣeba[3], so sind auch die an ihr sich vielfach findenden Löcher, seien sie oben oder an der Seite angebracht, nichts anderes als Opferlöcher, zum Begießen oder Bestreichen des Steines bestimmt. Sie sind dann ebenso zu erklären wie bei Opfersteinen, Dolmen und Stein-

1) Vgl. bei Curtiss S. 340 und die Benennung solcher Monolithe bei den heutigen Arabern als *zubb* (hasta virilis); ebenda S. 274 f. Doch ist der letztere Punkt nicht entscheidend. Es kann späterer Volkswitz vorliegen. Im übrigen muß ich bekennen, daß ich bei vielem, ja fast allem, was man mir in Europa oder in Palästina kurzweg als phallisch bezeichnete, als wäre die Tatsache erwiesen, nicht die geringste Spur hiervon entdecken konnte. Auch beim Hammurabiblock scheint mir die Annahme sehr problematisch.

2) S. oben S. 117.

3) Der Name hat sich in einem Monolith im Ostjordanlande *ḥadschar el-manṣûb* unweit eines größeren Dolmenfeldes noch erhalten, Conder, Surv. of East. Pal. II 186; MuN 1904, S. 78. Zur Sache vgl. auch Dt 16 21f.

terrassen. Und hier sind dann für die Erklärung dieser Schalen, wenigstens auf palästinischem Boden und dem Boden verwandter Völker, die verbindenden Rinnen einerseits, wie wir sie in Artuf und Marmita finden, und anderseits jene Opferschalen von Kreta und Ägypten maßgebend[1].

Nicht minder bedeutsam ist ein anderer Einwand. In den Darstellungen über solche Schalen liest man je und dann die Vermutung, die Araber der betreffenden Gegend, weil sie sie vielfach zum Opfer benutzen, haben jene Schalen eingegraben[2]. Das mag in manchen Fällen zutreffen, wenn es sich beispielsweise um einen seiner übrigen Bearbeitung nach erwiesenermaßen jungen Stein handelt. Im ganzen aber trifft es nicht zu. Der heilige Fels in Jerusalem hat sicher seine Löcher und Rillen nicht erst in arabischer Zeit erhalten. Noch weniger die in neuer und neuester Zeit in großer Anzahl erst durch Ausgrabung zutage geförderten Steine dieser Art. Ich erinnere in dieser Hinsicht an die Kultusstätten von Gezer, Ta'anach, Megiddo (s. Abb. 22), die solche Vertiefungen in großer Anzahl enthalten[3], diejenige von Gezer nicht weniger als 83, an die mit Vertiefungen versehenen Maṣṣeben in Gezer, Ta'anach und Megiddo und vieles andere, endlich besonders noch an das vielfach belehrende Modell einer semitischen Kultusstätte aus Susa[4].

Wir können also wohl als erwiesen annehmen, daß die

---

1) Auch hier mag es wohl als möglich gelten, daß gelegentlich jene derb realistische Deutung vorkam. Die stark sinnliche Art des kanaanäischen Kultus und die zugrunde liegende Verwendung des Gedankens an Mann und Weib im Religionssystem legt das nahe, auch scheinen manche Spuren direkt darauf hinzuweisen (vgl. Herod. II, 106, wonach auf Säulen in Syrien [aus der Zeit des Sesostris?] γυναικὸς αἰδοῖα eingegraben waren; vielleicht muß man auch das Modell eines Astartetempels von Cypern mit Löchern an den Wänden sowie die sogen. Brettideole mit Löchern hierherziehen). Aber die Regel wird das nicht gewesen sein, wie schon die obengenannten Rinnen zwischen den Löchern beweisen.

2) S. z. B. Curtiss S. 271 (unten). 272 (Mitte).

3) Qu. Stat. 1903, pl. VI; 1904 S. 111. Bliss-Macalister, Excavations in Palestine S. 89 (Tell Dschedede). 194 (Tell eṣ-Ṣafi); MuN 1906, Fig. 16 u. 60; Sellin, Tell Ta'annek (1904) S. 36. 69. 83; Nachlese S. 20.

4) Bei Vincent a. a. O. S. 144, jedoch mit dem oben S. 106 A. 4 gemachten Vorbehalt.

Schalen von Hause aus für Libationen und Blutgüsse bestimmt sind, und wir kommen somit zu dem Ergebnis, daß neben, wo nicht vor dem einfachen Opfersteine als primitive Form des Altars die mit Schalen versehene Felsplatte oder Felsterrasse steht.

7. Fortsetzung. Heilige Felsplatten an geschichtlich wichtigen Orten.

Vergegenwärtigt man sich die Beschaffenheit dieser Kultusstätten und Kultusobjekte, so wird man bei ihnen allen des Eindruckes sich nicht zu erwehren vermögen, daß sie nicht für Brand-, überhaupt für Feueropfer eingerichtet sind, sondern für eine andere Weise der Gottesverehrung. Nirgends sieht man einen richtigen „Altar“ oder eine Einrichtung sonst, die sich als Feuerstelle deuten ließe. Nur bei den Dolmen könnte etwa daran gedacht werden, nicht aber bei den Pfeilern und Felskuppen oder Felsplatten, wie sie sonst jene heiligen Stätten ausmachen, wodurch dann auch wieder die Bestimmung der Dolmen als Brandaltäre zweifelhaft wird.

Auch der Altar von Ṣar'a und der Opferstein von Marmita machen hiervon keine Ausnahme. Über den ersteren ist schon oben S. 107 f. gehandelt; was den letztern anlangt, so gilt das dort Gesagte von ihm in erhöhtem Maße. Auch er ist stark mit Schalen und Rinnen bedeckt; außerdem verbietet seine bescheidene Breite (0,68 m) eigentlich zum voraus, an einen Brandopferaltar — wenigstens der ersten Bestimmung nach — bei ihm zu denken.

Nun ist freilich in den Ausgrabungsberichten je und dann auch sonst von „Altären“ die Rede. Aber die sicheren Fälle schwinden auf ein Minimum zusammen. So findet sich in Gezer in unmittelbarer Verbindung mit den Maṣṣeben (Abb. 18) ein großer niedriger Stein mit viereckigem Loche (Abb. 19). Macalister selbst ist sich, wie er mir im Frühjahr 1907 beim Besuch der Stätte erklärte, über seine Bestimmung nicht vollkommen klar. Es ist aber begreiflich, daß er neben den mancherlei in Betracht kommenden Möglichkeiten (Wasserschale, Fundament für eine Maṣṣebe, Ghabghab) mehrfach auch an

diejenige dachte, es könnte der zu den Masseben gehörige Altar sein. Demgemäß hat ihn auch Vincent[1] kurzweg als „*autel*“ in sein Werk aufgenommen. Aber schon die Niedrigkeit des Steines sollte davon abhalten. Auch die in der Mitte des Altars von Petra sich findende viereckige Grube kann darüber nicht wegtäuschen. Stand in Gezer ein Altar bei den Masseben, so ist er zerstört. Der Stein mit der Grube erinnert, wie mir scheinen will, am meisten an die runde, vielfach auch fälschlich[2] für einen Altar ausgegebene Grube seit-

Abb. 18. Massebenreihe von Gezer.

wärts vom Altar von Petra (Curtiss Abb. 31). Ich möchte den Stein für den eigentlichen Schlachtstein von Gezer, nicht für seinen Brandaltar, und die Grube für den Ghabghab[3] zum Ausgießen des Blutes ansehen.

In Megiddo nennt Schumacher[4] einen runden Trog, der mit Holzkohlen, verkohlten tierischen Knochenresten, sowie Asche und Scherben angefüllt war, und gibt dazu die Er-

1) a. a. O. S. 114.
2) S. darüber Guthe in MuN 1905, S. 50 ff.
3) S. darüber oben S. 111 A. 1.
4) MuN 1904 S. 47.

klärung: „Das Ganze hatte vielleicht als Opferstein gedient, vielleicht auch als Ölmühle; denn in einer Entfernung von 1 m gegen Osten fanden wir Haufen von verkohlten Olivenkernen, die ebensowohl von einem Opfer, als auch von einer Ölmühle herrühren mochten." Man wird, ehe Genaueres bekannt wird, von einer weitern Verwertung dieses Stückes absehen müssen. Ferner glaubt Schumacher[1] eine Tempelanlage aus etwa salomonischer Zeit gefunden zu haben, in der sich neben etlichen, zum Teil an der Seite, zum Teil oben mit runden Löchern[2] versehenen Maṣṣeben und Krügen auch ein ausgehöhlter Stein befindet, den Schuhmacher als „Altar" bezeichnet. Ob er ein solcher war, und nicht vielmehr der-

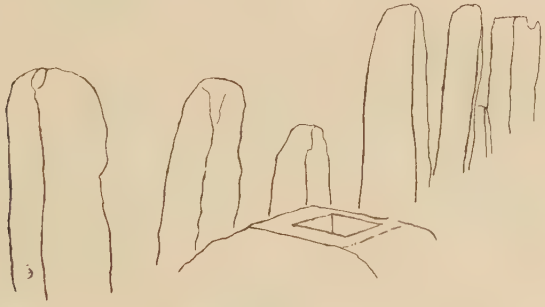


Abb. 19. Skizze der Maṣṣebenreihe von Gezer mit dem sog. Altarstein.

selben Kategorie zugehört wie der ähnliche Stein von Gezer, und ob überhaupt die Altäre der salomonischen Zeit so aussahen — nach den biblischen Nachrichten kaum —, darf man billig in Frage stellen. Die Anwesenheit der Maṣṣeben stellt ihn dem Stein von Gezer nahe; unter allen Umständen darf bezweifelt werden, daß es sich hier um einen Brandaltar handle.

In Ta'anach ferner ist neben einigen Opfersteinen, über die sich aber nichts Genaueres sagen läßt[3], nur Ein wirklicher Altar gefunden worden. Es ist ein aus dem natürlichen

1) ebenda S. 48. 56.

2) s. darüber oben S. 121 ff.

3) S. Sellin, Eine Nachlese aus dem Tell Ta'annek (Denkschriften der Wiener Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl. LII. Band) 1905, S. 32.

Felsen herausgearbeiteter Steintisch mit einem großen ovalen Loche von 0,50 zu 0,40 m Durchmesser und drei kleinen Löchern von 8 und 9 cm. Er erhebt sich 1 m über den Naturfels und hat gegen Osten eine einzelne hohe Stufe, die natürlich den Standort des Priesters bezeichnet (s. Abb. 20. 21). Sellin selbst hat schon ganz richtig erkannt[1], daß der Altar kein Brandopferaltar war, sondern zur Aufnahme von Libationen oder von Blut diente. Ebenso hat er ihn vollkommen richtig als das älteste Kultusobjekt auf dem Tell Ta'annek bezeichnet[2]. Wir haben hier den richtigen Typus eines primitiven vorisraelitischen Felsenaltares — aus dem lebenden Fels

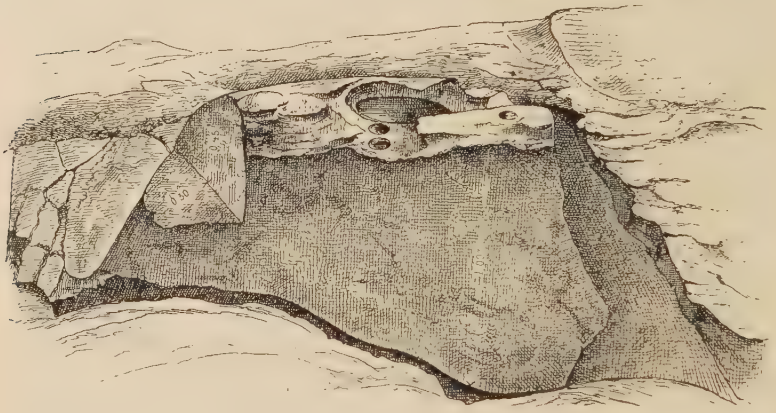


Abb. 20. Felsaltar von Ta'anach.

herausgehauen, mit Löchern versehen und in einfachster Weise zum Gottestische hergerichtet. Vergleicht man mit dem Altar von Ta'anach einzelne Masseben von Ta'anach (Abb. 15) oder von Gezer (Abb. 18. 19), so versteht man, welch ein kleiner Schritt von jenem Altar zur Massebe in ihrer einfachsten Form war. Man sieht dann ohne weiteres den oben ausgesprochenen Satz bestätigt, daß die Massebe von Hause aus gar nichts anderes sein will als der Ersatz jenes Felsentisches; man

1) S. Sellin, Tell Ta'annek (Denkschr. d. Wien. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. L. Bd.) 1904, S. 31.

2) a. a. O. S. 36. 103. — S. 104 wird noch ein zweiter Altar derselben Art erwähnt, aber nicht näher beschrieben. Er wird also ausscheiden müssen.

versteht dann auch, daß ihre natürliche Bestimmung nichts anderes gewesen sein wird, als die eines Opfersteines; und man versteht endlich, wie Jakob in Gen 28 denselben Stein, den er zum nächtlichen Schlafe benutzt hatte, durch einfaches

Abb. 21. Felsaltar von Ta'anach.

Aufstellen zur Massebe machen und als Opferstein gebrauchen kann.

Die Darreichung, sei es durch Hinstellen der Gabe, sei es besonders durch Ausschütten von Blut oder anderer Flüssigkeit, ist hier augenscheinlich die Hauptbestimmung. Wofern eine Verwendung als Brandstätte anzunehmen ist, müßte sie wohl als sekundär vorausgesetzt werden.

Kann es somit keinem Zweifel unterliegen, daß schon das palästinische Altertum, nicht bloß etwa die Gegenwart oder die jüngere Vergangenheit des Landes, denjenigen Altar oder Gottestisch und demgemäß diejenige Art des Opfers gekannt hat, bei denen nicht die Verbrennung, sondern die Gabe an die Gottheit, besonders die des Blutes, die Hauptsache war, so treten natürlich auch die wenigen oben besprochenen biblischen Vorschriften, die uns das Vorhandensein solcher Verehrungsstätten ihrem Wortlaute nach nahelegen, in ein neues Licht für uns. Nicht allein wird durch den Ausweis der Denkmäler der Vergangenheit, die der Erdboden uns erhalten hat, jener oben ermittelte exegetische Befund in betreff der Heiligtümer von Ophra in Richt 6 sowie von Richt 13 und 1 Sam 14 vollauf bestätigt, sondern wir wissen nun weiter auch, wie wir tatsächlich jene Opfertische uns vorzustellen haben werden: den Stein Sauls in der Weise des Steines von Schech Mufleh oder Marmita oder auch des Schlangensteins im Kidrontale oder des Steines bei Bet-semes, den Felsen Gideons in der Weise der Felsplatten und Felskuppen von Gezer oder Tell Ṣāfi, von Ta'anach und Megiddo, oder auch des heiligen Felsen von Jerusalem.

Aber wir haben zugleich von der so erlangten Erkenntnis einen weiteren Gewinn. Steht einmal fest, wie die uns genauer beschriebenen Verehrungsstätten ältester Zeit in Kanaan ausgesehen haben und welcher Art die hier geübte Gottesverehrung war, so können wir andere verwandter Art nach diesen Analogien zu deuten suchen.

Wir wissen, daß in Mispa unweit Jerusalem eine solche Verehrungsstätte Jahwes stand. Samuel hat dort geopfert; in späteren Zeiten hat der Ort geradezu zeitweilig Jerusalem vertreten, und heute noch haftet in der Überlieferung der Name des Profeten Samuel an dem Orte, er heißt Nebi Samwil. Wenigstens bleibt es trotz aller Gegengründe, die gelegentlich geltend gemacht wurden, immer wieder das Wahrscheinlichste, daß der stolz auf der Höhe in beherrschender Lage dort aufgebaute Ort das alte Mispa, die Warte, war. Doch können wir die topographische Streitfrage hier ruhig beiseite lassen, denn eine der einstigen Opferstätten der Umgegend Jerusalems hat unter allen Umständen hier gestanden.

Wer den Ort betritt, wird erstaunt sein, ziemlich am nördlichen Ende des Hügels, etwas unterhalb des Gipfels, neben manchen andern Spuren hohen Altertums[1] eine ebene Felsterrasse mit herrlichem Ausblick ins Land vorzufinden, die ganz und gar den Eindruck macht, die alte Kultusstätte von Mişpa (Abb. 22) gewesen zu sein. Es ist eine stattliche Felsplatte, im Norden mit mehreren rundlichen Löchern versehen, gegen Süden mit einer größeren ziemlich regelmäßigen Vertiefung ausgestattet. Am Südwestende führen einige in den Fels gehauene Stufen zur Terrasse herauf, während das übrige

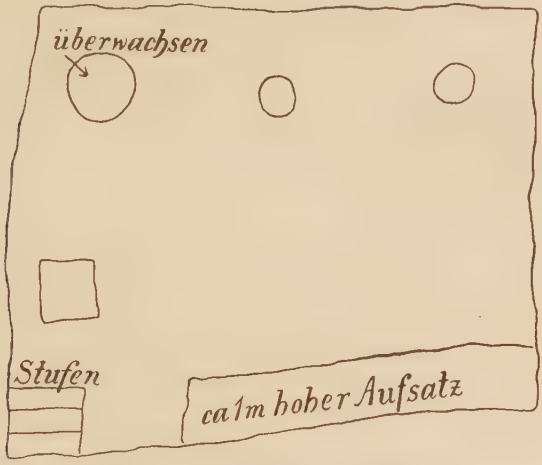


Abb. 22. Kultusstätte von Mişpa.

Südende zum größeren Teile durch einen etwa 1 m hohen Aufsatz ausgefüllt wird.

Der Aufsatz macht den Eindruck eines langen Tisches. Es mag der Schlachtsein der alten Höhe von Mispa sein, vielleicht auch der Tisch zum Hinstellen der Gaben. Die Löcher sind die Schalen für Blut, Öl und andre Flüssigkeit. Die zwei kleineren scheinen heute durch den Felsen durchzugehen und könnten also auf eine darunter liegende Zisterne führen. Wenn sie allezeit so tief gingen, so können sie zum Schöpfen von Wasser gedient haben, wobei man sich dessen erinnern

1) Besonders rechts der Terrasse ist — heute durch ein Bauerngehöft zum Teil verdeckt — eine alte Anlage wahrzunehmen.

darf, daß gerade Mispa in 1 Sam 7 6 als eine der wenigen Stätten genannt wird, wo uns eine Wasserlibation genannt wird: „sie schöpften Wasser und gossen es vor Jahwe aus“.

Aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir hier die altkanaanäische Höhe von Mispa vor uns. Wenn Samuel oder Israeliten vor ihm hier opferten, so werden sie vermutlich, der israelitischen Weise gemäß, einen Altar hier errichtet haben. Der Altar ist verschwunden, die Stätte blieb.

Eine kurze Wegstrecke nordöstlich von Nebi Samwil, durch ein Tal von ihm getrennt, liegt ebenfalls auf einer stattlichen, einen freien Ausblick gewährenden Anhöhe das Dörfchen el-Dschīb (auch esch-schīb gesprochen). Man erkennt in ihm gerne das alte Gibeon (גִּבְעוֹן). Kampffmeyer[1] hat gegen die Gleichung den gewiß nicht zu verachtenden Einwand erhoben, daß das Schwinden des hebräischen ע sich sonst nicht belegen lasse, man also wohl in el-Dschīb eine Ortschaft wie Gebim suchen müsse. Doch ist dieses Bedenken kaum zwingender Art[2].

Dieses Gibeon ist nun eine der wichtigsten vorisraelitisch-kanaanäischen Ansiedelungen in der Nähe Jerusalems gewesen. Seine natürliche Festigkeit — es baut sich auf merkwürdigen natürlichen Felsterrassen auf — machte es schon vor dem Eindringen der Israeliten zum starken Mittelpunkt einer Ver-

---

1) ZDPV XVI (1893) S. 26 ff. Über die Identität mit Gibeon vgl. schon Robinson Paläst. II, 353 f.

2) Im Vulgärarabischen hört man je und dann wenig oder nichts mehr von ihm; gelegentlich verliert es sich ganz, vgl. *mālēš* (aus *mā ʿalēh š*) „es macht nichts“, *kubbāji* = קֻבְּצַת. (vgl. hebr. בָּצַע = בָּכַע). Vielleicht erklärt sich so auch Baʿalbek = *der Baʿal der Biqʿa*. An ein Sonnenheiligtum der Bikʿa denkt wohl auch Am 1 5 mit seinem בִּקְעַת אָוֶן (*ʾawen* für *ʾon*). Es wird das syrische Heliopotis sein und sein Sonnengott ist der *Baʿal* der בִּקְעָה. Zum Übergang von ק zu כ vergl. Worte wie *kubbāji*, *kelb* Herz für *ḳelb*, *kahkūr* für *ḳahḳūr* (vgl. Clerm.-Ganneau, Arch. Researchs II, 33) und die vielfache fellachische und vulgäre Aussprache des *ḳ*, die nicht nur zu ʾ, sondern auch zu *g* wird, und so gelegentlich auch zu *k*. Vgl. Löhr, Der vulgärarab. Dialekt von Jerusalem (1905) S. 5. [Doch kennt der Talmud ein בעל בכרי = Baʿal des Weinens (für Baʿal der Freude?) (K.)]. Wem die Schwierigkeiten zu groß dünken, der mag mit Kampffmeyer a. a. O. ein Gebim hier suchen (aber nicht das von Jes. 10 31), und G. als Zuname zu Gibeon ansehen: „Gibeon mit den Zisternen“.

einigung von kanaanäischen Orten der Umgegend [1]. Auch wissen wir, daß es den Bewohnern von Gibeon gelang, noch tief in die königliche israelitische Zeit hinein mitten im Gebiete Israels ihre politische Selbständigkeit und ihre religiöse Eigenart zu behaupten. Einen Versuch Sauls, an sie zu rühren, mußte auf Verlangen der hartnäckigen Bewohner Gibeons noch David blutig ahnden: „vor Jahwe“ zu Gibeon, d. h. auf der Höhe des Ortes, mußte er ihnen die Nachkommen Sauls zu schimpflicher Tötung (halb Opferung) preisgeben [2]. Immerhin war nun die Höhe jahwistisch geworden. Und sie ist als solche bald zu besonderem Ansehen gelangt. Salomo soll hier, ehe er seinen Tempel erbaut hatte, gewaltige Hekatomben geopfert haben; auch soll ihm hier das Traumgesicht zuteil geworden sein, das ihm Reichtum, Ehre und Leben anbot [3].

Noch heute macht das abseits vom Wege liegende und trotz der Nähe Jerusalems selten von Fremden besuchte Dörfchen einen überaus altertümlichen Eindruck. Betritt man einzelne Hütten der Bewohner, so gewinnt man mehrfach den Eindruck, als könnte man sich in der Behausung eines altisraelitischen, ja altkanaanäischen Gibeoniten befinden. An Bau und Einrichtung der Hütte wie an Lebensart und Gebahrung der Bewohner scheinen die Jahrhunderte so gut wie spurlos vorübergegangen zu sein. Das ist an sich nichts Befremdliches, wohl aber nur wenig Wegstunden vor den Toren der Hauptstadt immerhin überraschend.

Dem entspricht nun auch die Kultusstätte. Sie führt noch heute den eine heilige Stätte bezeichnenden Namen *maḳam* und soll zu Gemeindeversammlungen der Einwohner benutzt werden. Im Süden des heutigen Dorfes, ebenfalls etwas unterhalb des Gipfels des Hügels, am südlichen Ende von einem mächtigen ehrwürdigen Maulbeerfeigenbaum beschattet, dehnt sich eine stattliche Felsplatte oder Felsterrasse (Abb. 23) mit einer größeren Anzahl kleinerer und größerer Vertiefungen. Die eine, aus zwei konzentrischen Kreisen bestehende scheint

---

1) Vgl. Jos 9 17 10 1-14.

2) 2 Sam 21, 1 ff. (s. u.). Auch sonst spielen sich blutige Ereignisse der Geschichte Davids hier ab, vgl. 2 Sam 2 12-32 20 8-12.

3) 1 Kön 3 4-15.

einer Zisterne zu dienen, die mit einem unter dem Felsen sich hinziehenden Wasserlauf in Verbindung steht. Doch erinnert sie andrerseits zu stark an die von Schuhmacher beschriebenen kreisförmigen Altarlöcher zur Aufnahme des Opferblutes, auch an das gleichartige Felsgebilde in Petra[1], als daß man nicht auch hier am liebsten an die eigentliche Schlachtstätte dächte.

Ein seitlicher Gang im Felsen leitet das Wasser in eine 1—2 m lange und etwa ebenso breite Grube. Gerne würde ich

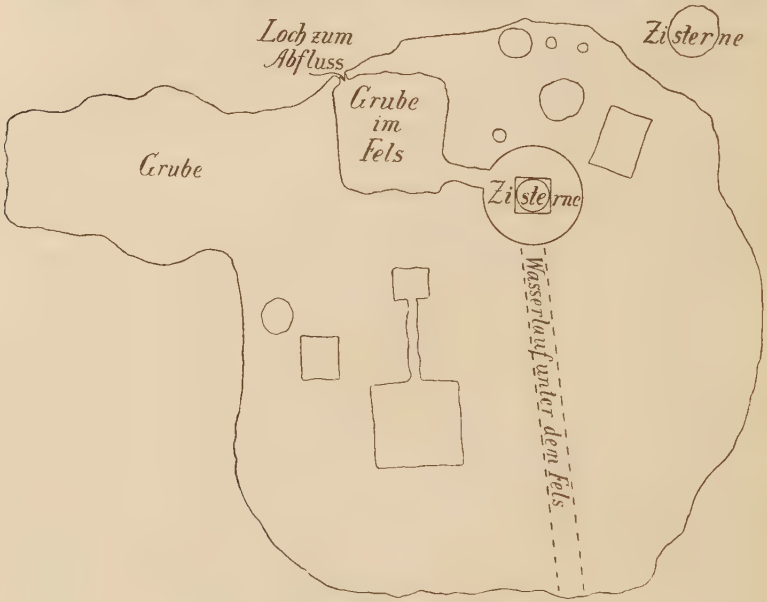


Abb. 23. Kultusstätte von Gibeon.

genauere Maße der interessanten Stätte mitteilen, allein die sonst sehr entgegenkommenden Bewohner waren schon durch die rohe, von mir nach flüchtigem Augenmaß in mein Notizbuch gezeichnete Bleistiftskizze so mißtrauisch geworden, daß sie mit der Bemerkung: „Ihr Christen sollt uns dies Land lassen; das ist unser Land, ihr dürft es nicht abzeichnen!“ mich zwangen Buch und Stift einzustecken. Ein Versuch genauerer Messung, der gewiß unter andern Umständen keine Schwierigkeit hat,

1) Für beide s. Curtiss a. a. O. S. 272f.

war für mich unbedingt ausgeschlossen. In der Nähe der konzentrischen Kreise gegen das nördliche Ende hin finden sich mehrere zum Teil jedenfalls, wo nicht durchweg, künstliche Vertiefungen, ein tiefes viereckiges und mindestens fünf runde oder rundliche Löcher, zum Teil von stattlicher Tiefe. Desgleichen ist in den Felsboden außerhalb der Terrasse ein großes Loch (für eine Zisterne?) gegraben. Die Löcher, besonders die tieferen, machten mir schon an Ort und Stelle durchaus den Eindruck, daß sie außer zur Aufnahme von Flüssigkeit zum Einstellen von Masseben und Ascheren dienen konnten. (Auch die viereckige Vertiefung zwischen den Masseben in Gezer könnte man vielleicht ähnlich deuten[1].) Die durch Vincent inzwischen veröffentlichte Skizze einer solchen Kultusstätte[2] hat mich darin nur bekräftigt. Weiter gegen das Innere der Felsplatte stehen noch zwei viereckige Löcher verschiedener Größe, durch einen schmalen Gang verbunden, daneben ein rundes und ein weiteres viereckiges. Irre ich nicht, so erklärten die Bewohner, die zwei verbundenen dienen ihnen heute als Olivenpresse. Es ist möglich, daß sie erst später zu diesem Zwecke angelegt sind. Doch können sie auch ihren Gebrauch gewechselt haben.

Es ist kein Zweifel, daß hier die „große Höhe" stand, auf der Salomo seine großen Opfer darbrachte. Dann beherbergte sie einen großen Altar[3], der, weil erst nachträglich hier erbaut, auch im Laufe der Zeit wieder verschwinden konnte. An Wasser für große Opfer fehlte es nicht. Aber die Urgestalt der Stätte stellt die salomonische Opferhöhe nicht dar. Die uralt kanaanäische Stadt hatte zweifellos auch eine kanaanäische Opferstätte derselben Art, wie wir sie bisher kennen lernten. Und sie ist, so werden wir vermuten dürfen, nachdem der Altar im Lauf der Zeit abgebrochen wurde, geblieben und zeigt uns in der Hauptsache heute noch ihre erste Gestalt[4].

1) Doch s. oben S. 131f.; die Stelle neben den andern Masseben spricht hier für eine andere Erklärung. 2) s. oben S. 106 A. 4.

3) Auch von einem „großen Stein" bei Gibeon ist 2 Sm 20 8 die Rede. Aber der Zusammenhang widerrät die Annahme (so z. B. v. Gall, Altisr. Kultusstätten 91), daß er auf der Bama stand. Das Heer wird schwerlich den Hügel bestiegen haben, sondern zog wohl am Fuße vorüber.

4) Vom Interesse ist auch die Schilderung in 2 Sm 21 9f.: David läßt 7 Abkömmlinge Sauls an die Gibeoniten ausliefern, die sie „vor

Ein hochinteressantes Beispiel dieser Art findet sich bei Tell-el-Mutesellim, dem alten Megiddo, das die neuesten Ausgrabungen des deutschen Palästinavereins uns wieder erschlossen haben. Ich besuchte den Ort zu Anfang April 1907. Wieder nicht auf dem Gipfel des Hügels, sondern etliche 20 Meter unterhalb, gegen die Jesreelebene hin, dehnt sich eine Felsterrasse von stattlicher Größe und unregelmäßiger Gestalt. Man steigt mehrfach auf Stufen zu einem etwas höheren Teile des Ganzen empor, dazwischen finden sich wieder natürliche Einsenkungen und unter dem Ganzen oder Teilen von ihm zieht sich eine Höhle hin. Da eine eingehende Publikation über Megiddo durch den trefflichen Dr. Schuhmacher in Haifa in naher Aussicht steht, konnte ich mich auch hier mit der Aufnahme einer nur die mich interessierenden Haupterscheinungen zur Darstellung bringenden Skizze (Abb. 24) begnügen. Sie macht auf Genauigkeit im einzelnen keinen Anspruch und wird wohl durch die bevorstehende Veröffentlichung mehrfach berichtigt werden; mir kommt es nur auf den Charakter des Ganzen und die Analogie mit den bisher besprochenen Erscheinungen an.

Die Felsplatte hat am meisten Ähnlichkeit mit dem jebusitischen Sachraheiligtum in Jerusalem. Aus diesem Grunde nenne ich sie hier auch besonders. Das uns nun reichlich bekannte System von Löchern für Opferzwecke und Aufnahme von Kultusemblemen wird hier wie dort begleitet von einem System von Zugängen zur unterirdischen Höhle. Ob dieselbe direkt zur Verehrung chthonischer Gottheiten oder zu Wohnzwecken oder etwa nur zur Beseitigung der Schlachtreste diente, konnte ich nicht feststellen. Es ist zu hoffen, daß die in Aussicht stehende Veröffentlichung uns auch darüber näheren Aufschluß geben werde. Doch ist das Erstere an sich und nach der Analogie der in Gezer gefundenen Reste von Höhlenkulten wahrscheinlich.

Vorläufig ist zu vergleichen, was Schuhmacher in seinem bisher veröffentlichten Berichte mitteilt: „Auf der Nordterrasse,

---

Jahwe auf dem Berge“ ums Leben bringen. „Aber Rispa, die Tochter Ajas, nahm ihr Trauerkleid und machte sich daraus ein Lager auf dem Felsen zurecht . . ., so daß die Vögel und das Wild sich nicht an sie machen konnten“. Der צור ist unsre Felsplatte.

am Fuße des Tell, stießen wir schon in einer Tiefe von 0,60 bis 0,80 m auf einem großen Felsaltar mit zahlreichen runden und ovalen Löchern und Schalen von 10 bis 40 cm im Durch-

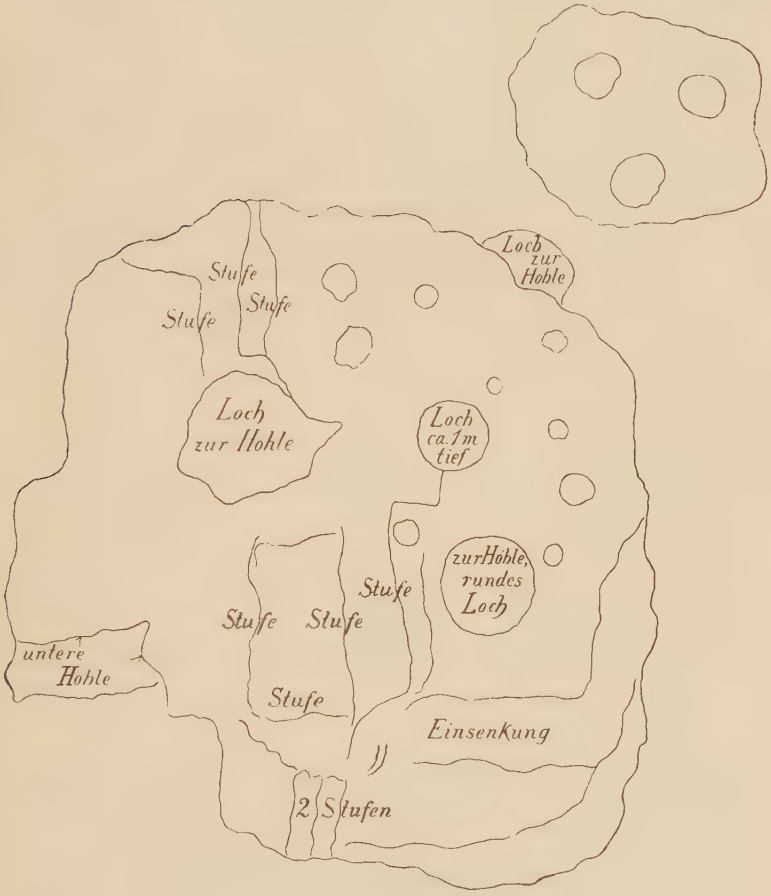


Abb. 24. Kultusstätte von Megiddo.

messer, 15 bis 60 cm Tiefe. Darunter befindet sich ein in Kreuzform aus dem Naturfelsen ausgehauener, mit Erde angeschwemmter Raum, der einst als Grabstätte oder als Wohnraum diente[1] . . ." „Außer einem runden, gewundenen, engen Fels-

1) MuN 1906, S. 12.

eingang fanden wir südlich eine zweite bequemere, wenn auch niedere Tür, die zu dem unterirdischen Raum führte. Soweit es der brüchige weiße Senon erlaubte, ließ ich ihn freilegen und fand ein unregelmäßiges mittleres Gemach von etwa 5,50 bei 2,20 m im Geviert und von 1,95 m Höhe, an den Seiten zwei aus dem Felsen gehauene Kammern ... Die Wände waren mit Lehm verputzt. Über der Mitte des Raumes öffnet sich in der Felsdecke ein Luftloch von 0,60 m Weite ... Der Höhlenraum war wohl eine Wohnung, da sich in den Wänden Lampenlöcher, 15 cm weit, vorfinden[1]."

Um die Mitte des Monats März 1907 unternahm ich eine Zeltreise durch einen Teil des alten Moab und der Belḳa. Die Gegend ist ganz besonders reich an Dolmen[2], Cromlechs und ähnlichen Resten vorgeschichtlicher Zeit. Da sie von Schuhmacher in ZDPV XVI, 162 ff., auch von Dalman MuN 1900, 21 ff. neuerdings beschrieben sind, gehe ich darauf nicht näher ein[3].

Auf dem Berg Sijāgha, einem Hauptgipfel der Nebogruppe, den ich um seiner herrlichen Aussicht willen trotz der Versuche der boshaften Belḳawije-Beduinen, die Besteigung zu hintertreiben, an einem prachtvollen Frühlingsabend von den ʿajūn Mūsa aus bestieg, fand ich die Ruinen der von Schuhmacher unter dem Widerspruch der Beduinen wenigstens teilweise aufgenommenen alten Kirche. Man hat zweifellos, wie schon die Nähe der Mosequellen zeigt, auch hier einmal den echten Nebo gesucht[4].

1) Ebenda S. 66.

2) Da die Dolmen zweifellos z. T. Gräber sind (s. den Nachweis bei Schuhmacher MuN 1899, 39), so können auf ihnen die Schalen auch dem Tränken der Toten gelten. Noch heute ist auf muslimischen Gräbern vielfach eine Wasserschale zu sehen. S. oben S. 124.

3) Vgl. jetzt auch Musil, Arabia Petraea I (1907), S. 271 ff. 334 ff. 340 ff. Schöne Abbildungen von Dolmenfeldern S. 267 ff. Musil hat nirgends künstliche Vertiefungen gefunden; das ist möglich, beweist aber nicht gegen ihr Vorhandensein — ebensowenig als der Umstand, daß er keine Spuren von Gräbern fand, gegen deren Vorhandensein spricht; s. die vorige Anm.

4) Es ist wohl möglich, daß er in Wahrheit dem Pisga entspricht, wo man Moses Grab ebenfalls suchte: Dt 3 27 34 1. Jedenfalls trug er eine altheilige Stätte, denn Bileam errichtet auch hier Altäre: Num 23 14. Vgl. Driver, Deuteron. 418 ff., v. Gall, altisr. Kultusst. 151 f.

Ich kann nur unterschreiben, was Schuhmacher a. a. O. S. 168 schreibt: „Die Gegend zwischen *ḥesban, mādaba, neba* und *ʿajūn mūsa* ist, was die uralten Reste aus heidnischer Zeit anlangt, noch unberührt und daher der Untersuchung umsomehr wert. Wer Studien über Dolmen, Cromlechs, Menhirs und Altäre, über in Westpalästina unbekannte Beduinensitten und Gebräuche, Sprache und Überlieferungen machen will, der begebe sich nach der Belḳa. *Mitl el-belḳa mā telḳa*, „Du findest kein Land wie die Belḳa", sagt der Beduine, und in vieler Hinsicht mag es wahr sein. Allein ebenso urwüchsig ist auch die Raub- und Beutesucht der Beduinen Moabs."

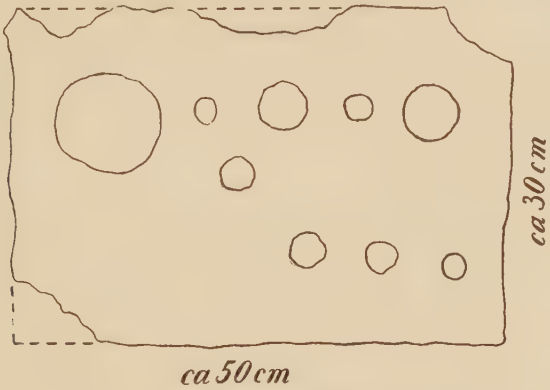


Abb. 25. Stein vom Berg Sijāgha (Nebo).

Unter den Trümmern der alten christlichen Kirche fand ich einen rechtwinklig zubehauenen Stein (Abb. 25), etwa 50 cm lang und etwa 30 cm breit mit 9 Schalen verschiedener Größe, die größte etwa 15 cm im Durchmesser und etwa 8 cm tief, die zweitgrößte von etwa 8 cm Durchmesser und ebensoviel Tiefe. Die Schalen haben nicht die Verwitterung des Gesteins zur Ursache, sondern nur Menschenhand. Woher stammen sie?

Es besteht die Möglichkeit, daß die Araber sie für ihre Opferzwecke eingemeißelt haben. Aber immer ist zu bedenken, daß sich nirgends Blutspuren oder Spuren einer neueren Opferstätte zeigten. So ist die Möglichkeit nicht von der Hand zu weisen, daß der Stein, ehe er etwa dem

christlichen Heiligtum einverleibt, überhaupt in die heutige Form gebracht wurde, vor Zeiten ganz anderen Zwecken diente. Die Ortslage und das Vorhandensein einer christlichen Kirche zeigen, daß man hier den Moseberg Nebo suchte. Der Name, der mit dem des Gottes נְבוֹ identisch ist, und die Existenz der Kirche lassen vermuten, daß hier ein altheidnisches Heiligtum des Nebo (oder der auf dem Pisga verehrten Gottheit) und später ein israelitisches Heiligtum stand[1]. Es ist wohl möglich, daß hier ein Stück des Opfersteines sich erhalten hat. Um der Heiligkeit der Stätte willen wird man ihn, wie den hl. Felsen in Jerusalem, der Kirche einverleibt haben, und so findet er sich — vielleicht nicht als der einzige Rest derselben — heute unter den Trümmern der Kirche als ein Zeuge altheiliger Vergangenheit der Stätte.

8. Der Brandopferaltar.

Deutliche Spuren des Feueropfers finden sich, soweit ich die Ausgrabungsberichte übersehen konnte, erstmals in Megiddo. Hier ist nach den bisher veröffentlichten, wenn auch nur erst vorläufigen und darum summarischen Berichten von Schuhmacher mehrfach von Opfergruben mit Asche, Holzkohlen und verkohlten tierischen Knochenresten die Rede. Die Gruben sind keine Altäre, sie deuten aber auf Feueropfer hin und lassen vermuten, daß sich Altäre in ihrer Nähe befanden. Demgemäß ist denn auch in demselben Zusammenhange geradezu von einem „Opferaltar" die Rede[2]. Er soll aus drei senkrechten Blöcken und einem 1,30 m langen Deckelstein nach der Art der Menhir aufgebaut gewesen sein und „stand in einer ausgemauerten, verputzten Grube, deren Bodenpflaster sich nach einer Basaltschale im Norden zuneigte, die zur Aufnahme des Opferblutes gedient haben mag. 1 m südöstlich von diesem Altar öffneten wir eine verputzte, von großen Basaltblöcken eingefaßte Opfergrube von 1,35 m Weite und 0,60 m Tiefe, die mit Asche, verkohlten tierischen Knochen und Holz-

1) Vgl. die Mesainschrift Zeile 18: Mesa nimmt den Altar Jahwes von Nebo weg zum Kemosch.

2) MuN 1905, S. 10f.

kohlen angefüllt war. Keiner der Steine des Altars oder der Grube, mit Ausnahme der Blutschale, war von einem Werkzeug berührt“ [1]. Ein zweiter mit Opfergrube in derselben Anlage und Bauart nebst einem Kessel mit Brandspuren und Aschenresten und zwei Masseben befindet sich 8 m weiter östlich.

Hier stoßen wir allerdings auf deutliche Anzeichen von Feueropfern in Verbindung mit Blutriten. Den letzteren

Abb. 26. Der große Altar von Ba‘albek.

dient die Blutschale; sie wird das Blut des Opfersteins aufgenommen haben, soweit es nicht an den Altar gesprengt oder gegossen oder an die Masseben gestrichen wird. Der Altar selbst stellt die einfachste Form des Steintisches ohne menschliches Werkzeug dar; die Opfergrube dient zur Aufnahme der halbverbrannten und verkohlten Reste des Brandopfers.

Es verdient Beachtung, daß dieser Altar, in dem wir ohne Zweifel das Urbild des Brandaltars sehen dürfen, genau

1) Ebenda S. 11f.

den Forderungen des Altargesetzes von Ex 20 24ff. entspricht, obwohl es im höchsten Grade wahrscheinlich ist, daß er bereits einer vorisraelitisch-kanaanäischen Periode entstammt; ferner, daß auch dieser Altar wie der von Ex 20 24ff. augenscheinlich noch nichts von den sonst im AT so vielfach betonten „Hörnern“ weiß. Der Altar wird etwa in die Mitte des zweiten Jahrtausends vor Chr. — eher früher als später — zu verlegen sein.

Abb. 27. Der große Altar von Ba'albek.

Außerdem sind noch an zwei anderen Stellen des alten Megiddo[1] Spuren von Kultusstätten mit Feueropfern zutage getreten. Es handelt sich beidemale um die Zeit etwa des 13. Jahrhunderts vor Chr., somit für Megiddo vermutlich um die letzte kanaanäische Zeit. Aber leider erfahren wir über den etwaigen Altar dieser Schicht nichts; wir wissen nur, daß die eine dieser Stätten später durch eine israelitische Massebenstätte ersetzt worden ist, sowie daß in den Weih-

1) MuN 1906, S. 48. 55.

geschenken jener alten Zeit die Opferschale für Räucherwerk, also das Räucheropfer eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben muß.

Vergleicht man mit dem oben beschriebenen Altar von Megiddo die ohne Zweifel zu Brandopferzwecken dienenden Altäre von Baʿalbek und Petra, so kann kein Zweifel darüber aufkommen, daß wir es hier mit viel späteren Gebilden zu tun haben. Beide Altäre werden ja erheblich älter sein als ihre Umgebung; es besteht für Baʿalbek (Abb. 26 und 27) die größte Wahrscheinlichkeit, daß wir in seinem stattlichen Altar in der Hauptsache den Brandopferaltar des phönikisch-kanaanäischen Baʿal der coelesyrischen Biḳʿa vor uns haben [1]. Ebenso werden wir in Petra (Abb. 28 u. 29) eine altedomitisch-kanaanäische Altaranlage vor uns haben, die von den Nabatäerfürsten wohl vielleicht erweitert, schwerlich aber geschaffen ist. Insofern können beide Altäre sowohl für das Verständnis des spätkanaanäischen und phönikischen Brandaltars als für das des Altars der israelitisch-judäischen Königszeit oder auch der jüdischen Restaurationsperiode wichtige Dienste leisten [2], aber für den primitiven Altar, der uns hier beschäftigt, werden sie kaum zu verwerten sein.

1) Zu Abb. 26 mache ich besonders auf die Seitenstufen oben neben den Hauptstufen aufmerksam. Sie dienten vielleicht dem Standort des Priesters (vgl. Abb. 11). Außerdem erinnert mich Hommel daran, daß die Stufen genau die Zahl sieben darstellen und daß die unterste, welche seiner Ansicht nach die Erde versinnbildlichen soll, erheblich höher ist als die andern. An eine Doppeltreppe, die in manchen Rekonstruktionsversuchen des Altars eine Rolle spielt, kann ich nicht recht glauben. — Zu Abb. 27 bemerke ich, daß die Höhe ungefähr der des Altars der Mischna (s. oben S. 79ff.) entspricht und daß auch der Grund (*Jesod*) deutlich zu erkennen ist. Ebenso sieht man unten am Altar $^1/_2$—$^3/_4$ m über der Erde eine Anzahl Löcher im Steine. Es sind wohl die Spuren davon, daß hier einst Ringe zum Anbinden der Opfertiere eingelassen waren. Ähnliche Löcher sind oben auf der Ebene gegen außen wahrzunehmen. Sie können zum Teil auf die Araber zurückgehen, die hier Pfosten für ihre Hütten einsetzten; zum Teil aber werden sie alt sein und auf ein Geländer, das hier umlief, deuten. Bei einigen der obern Löcher möchte man auch an Rinnen zum Abschluß des Blutes nach außen denken, doch kann bei der Gewaltsamkeit, mit welcher die Araber gehaust haben, der Schein trügen. — Zum Namen vgl. S. 138 A. 2.

2) S. darüber in der Abhandlung über den heiligen Fels von Jerusalem.

Wie wir uns die Entwicklung des Brandaltars selbst vorzustellen haben, kann nach dem, was wir über die allmähliche Gestaltung des israelitischen Altars ermitteln können, nicht zweifelhaft sein. Der rohe Erd-[1] oder Felsentisch weicht mehr und mehr einem künstlicheren Aufbau. Mit dem Fort-

Abb. 28. Der Altar von Petra.

schritt der Kultur und den höheren Ansprüchen an Technik und Kunst begnügt man sich trotz der alten, durch Sitte und Satzung geheiligten Abneigung gegen Kunstaltäre nicht mehr mit der einfachsten Form. Man beginnt mit Stein- und Erzaufsätzen, die auf den Naturfels aufgestellt werden, und

1) Erdaltäre lassen sich begreiflicherweise nicht nachweisen, haben aber nach Ex 20 24 ohne Zweifel bestanden.

schreitet zu Quaderbauten von stattlicher Höhe mit Stufenaufgängen oder zu kunstvoll aus dem Felsen herausgemeißelten Altären fort. Beispiele bieten der Altar des Ahas in Jerusalem[1], der Altarentwurf Ezechiels und die Altäre von Baʿalbek und Petra.

Von hier aus wird es uns nun auch nicht schwer werden, sowohl das Aufkommen des Feueropfers auf dem Boden Palästinas und die mit ihm im Zusammenhang stehenden Wand-

Abb. 29. Der Altar von Petra.

lungen der Opferpraxis, als besonders die Entstehung der ihr entsprechenden Gottesanschauung näher zu beleuchten.

Wir haben uns zunächst dessen zu erinnern, daß wir als die älteste Praxis des Opfers auf dem Boden Palästinas das Hinreichen von Gaben und besonders das Ausgießen von Blut und Flüssigkeit auf den natürlichen, mit Löchern als Opferschalen versehenen Felsboden ermittelt haben. Mehrfach ist der Fels unterhöhlt und es führen in die unter ihm liegende Höhle nicht nur Stufen, sondern auch Öffnungen, Ritzen und

1) S. S. 149 Anm. 2. Auch die Einschnitte oben (vgl. Abb. 28) gehören hierher.

Löcher von oben, so daß angenommen werden kann, daß die Flüssigkeit durch sie in die Höhle gegossen wurde. Das führt auf den Glauben an Erdgeister, die in der Höhle ihre Wohnung haben, in derselben Weise wie die ältesten Bewohner Palästinas vielfach in den zahlreichen Höhlen des Landes als ihren primitivsten Wohnstätten hausten.

Die Ausgrabungen an den verschiedenen Punkten Palästinas im Zusammenhang mit dem, was wir über die älteste Geschichte des Landes wissen, machen es wahrscheinlich, daß die älteste Besiedelung des Landes, die mit der Benutzung des Terrains unmittelbar unter und über dem Naturfels zusammenfällt, uns tief in das 3. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung (jedenfalls 2500—2000, wo nicht 3000—2500 v. Chr.) hinaufführt. Das ist die Zeit der Höhlenbewohner und der Anbetung von Erdgeistern durch sie auf dem durchlöcherten Naturfels als dem primitivsten Naturaltare.

Ob wir jene, soweit wir bis jetzt sehen können, ersten Bewohner des Landes schon als Kanaanäer, ja nur als Semiten ansehen dürfen, steht dahin, ist aber immerhin recht fraglich. Das AT selbst sieht, wie es scheint, die Horiter in Edom und die Emiter, Samsumiten und Refaiter[1] als eine vorkanaanäische Bevölkerungsschicht von augenscheinlich anderer Rasse an. Das scheint auf richtiger Erinnerung zu ruhen und wird vielleicht auch durch die, wenn auch mit einiger Vorsicht aufzunehmenden Beobachtungen Macalisters[2] bestätigt. Es stimmt dazu, daß sie jedenfalls nicht Baʿalsverehrer waren. Denn Baʿal, die Hauptgottheit der semitischen Kanaanäer, ist kein Erdgeist im Sinne einer chthonischen, unterirdischen Gottheit. Baʿal bedeutet: Besitzer, Herr von etwas; der kanaanäische Baʿal ist demnach auch immer der Gott des Fruchtlandes, der Spender seiner Fruchtbarkeit, im Ackerboden des Landes und seinen Bergen, Tälern, Bäumen, Quellen und Fruchtgärten sich betätigend. Er ist durchaus ein irdischer, aber kein unterirdischer Gott.

1) Man beachte den letzteren Namen: Refaïm bedeutet im AT die Totengeister. Vielleicht nannte man jene Troglodyten so, weil sie den Totengeistern gleich unter der Erde hausten.

2) Streiflichter zur bibl. Gesch. aus der altpaläst. Stadt Geser 1907, S. 30ff.

Dieser Baʿal in seinen verschiedenen Erscheinungsformen tritt mit der semitisch-kanaanäischen Besiedelung des Landes an Stelle jener Urgottheit. Natürlich nicht in der Weise, daß sofort alle Spuren der andern Gottheit verwischt worden wären, sondern so, daß die alten Anbetungs- und Opferstätten an Baʿal übergehen und er selbst und sein Kultus manche Züge der früheren Gottheit und ihrer Verehrung übernimmt.

Ob er von Anfang an im Feueropfer verehrt worden ist, wissen wir nicht. Doch ist es sehr wahrscheinlich. Im Wesen des Baum-, Quell-, Acker- und Fruchtbarkeitsgottes liegt es an sich nicht. Die biblische Überlieferung scheint es sich ebenfalls anders zu denken, wie oben gezeigt ist. Endlich haben uns die Ausgrabungen, soweit man aus ihren bisherigen Ergebnissen schon Schlüsse ziehen darf, dahin belehrt, daß das Feueropfer sich erst etwa seit der Mitte des zweiten Jahrtausends mit Sicherheit nachweisen läßt. Alle diese Gründe machen es wahrscheinlich, daß eine erste Periode der kanaanänischen Baʿalsreligion (etwa zwischen 2500 und 1500) voranging, in der Baʿal als reine Erdgottheit und als Fruchtbarkeitsgott die Hauptrolle spielte. Es ist die Periode der lokalen Numina: Baum-, Quell-, Flußgottheiten und dergl. Sie werden durch Spenden von Früchten und Speisen auf dem Altar, an dem Baum, der Quelle, dem Bache oder durch Gießen des Blutes in sie und an den Altar verehrt. Hier besteht die alte Anschauung und Verehrungsweise neben der neuen noch vielfach zu Recht. Das Hinstellen und der Blut-, Öl- oder Weinguß auf den Fels oder Altar paßt zum Erdgott so gut wie zum Höhlengott. Das ist die Weise, wie sie in Richt 6 noch durchblickt. Sie benutzt den alten Felsen oder errichtet auf ihm oder aus ihm den primitiven Libationsaltar, wie wir ihn in Taʿanach oder Sarʿa und Marmita vor uns sehen.

Um die Zeit der Wende des 2. Jahrtausends treffen wir, wie gesagt, den ersten kanaanäischen Brandaltar. Der Baʿal, der auf ihm verehrt wird, ist ein anderer als der lokale Erdgott. Das Feueropfer setzt eine andre Gottheit voraus, eine Gottheit des überirdischen Luftraumes, der, über der Erde schwebend, den Opferduft entgegennimmt, und zugleich wohl einen Gott, dessen Wesen das Feuer ist. Eine solche Seite hat Baʿal an sich. Er ist zugleich Sonnengott. Schwerlich

ist er das schon lediglich als Fruchtbarkeitsgott. Aber beide Gottheiten, die der irdischen Fruchtbarkeit und die der Sonne, konnten natürlich ohne Schwierigkeit sich in der Gestalt des kanaanäischen Baʿal vereinigen. Auf diese Weise wird ein neuer Gott aus ihm und jetzt erheben sich auf den alten Felsenplatten Baʿalsaltäre, auf denen dem Sonnenbaʿal Opferfeuer entzündet werden. Es ist die zweite Periode.

In welchem größeren Zusammenhang sich diese Wandlung vollzogen hat, wissen wir nicht. Aber es ist erlaubt, gewisse Vermutungen auszusprechen.

In einer kurzen aber wertvollen Abhandlung[1] über „Altar und Opfer in der ältesten babylonischen Kunst" hat uns W. H. Ward eine Übersicht über das Opferwesen im alten Babylonien geschenkt. Es geht daraus zunächst hervor, daß die allerälteste Gestalt des babylonischen Altars demjenigen Typus, den wir an dem Libationsaltar von Taʿanach vertreten fanden, am meisten entspricht: ein Opfertisch mit einer einzigen hohen Stufe. Die letztere ist aber hier nicht für den Priester, wie Sellin beim Altar von Taʿanach annimmt, sondern für einen Teil der Opfergaben bestimmt. Diese Form des Altars reicht in Babylonien in die Zeit vor Sargon I., also nach gewöhnlicher Annahme bis gegen 4000 v. Chr. zurück[2].

Ferner sehen wir, was früher schon Erwähnung fand, vielfach an den Altären oben eine becherartige Vertiefung zur Aufnahme der auf sie gegossenen Flüssigkeit, besonders des Öles, angebracht[3]. Denkt man sich den Altar als Felsplatte oder Steintisch — den natürlichen Verhältnissen Palästinas entsprechend —, so entsteht daraus von selbst die schalenartige Vertiefung, über die oben S. 121 ff. gehandelt ist.

Sodann aber entnehmen wir, was für uns von besonderem Interesse ist, dem weiteren Verlauf der Abhandlung, daß in Babylonien das Feueropfer ebenfalls in die Frühzeit zurückreicht. Überall finden wir schon im frühen Altertum neben Gußopfern und auf dem Altar liegenden Gaben auch die Altarflamme vertreten[4]. Allerdings sind die uns von Ward

1) Bei Curtiss a. a. O. Anhang E, S. 325—339.
2) a. a. O. S. 326 u. 327.
3) Vgl. z. B. a. a. O. Abb. 45. 47.
4) S. a. a. O. Abb. 39. 40. 41. 42. 45. 46 usw.

vorgeführten Altäre durchweg klein; es handelt sich also wohl in der Hauptsache um Rauchwerk und Öl, das die Opferflamme nährt. Zwar sind Tiere mehrfach Gegenstand der Darbringung[1], aber bei der Kleinheit der Altäre kann an Brandopfer nicht gedacht werden[2]. Entweder können also nur Fleischstücke in der Weise von Richt 6[3] auf den Altar gebracht worden sein, oder es müßten wie beim israelitischen זֶבַח שְׁלָמִים die Fettstücke des Tieres auf dem Altar verbrannt worden sein.

Wie dem sein mag, jedenfalls spielt die Altarflamme eine große Rolle. Das entspricht nach dem, was wir bisher hörten, durchaus dem babylonischen Religionssystem, in dem Bel, der Himmelsgott, und die Gottheiten von Sonne, Mond und Sternen eine so große Rolle spielen. Demgemäß finden wir auch mehrfach auf bildlichen Darstellungen von Opferszenen die Gottheit mit Blitzbündel oder den Sonnenstrahlen ausgerüstet[4]. Es sind also, wie nach dem früher Dargelegten zu erwarten war, hauptsächlich die Himmels-, Sonnen-, Gestirn- und Blitz-

1) S. a. a. O. Abb. 39. 41. 42. 43. 54.

2) Auch sonst erfährt man wenig oder nichts von Brandopfern. Die Kultustafel von Sippar (vgl. Joh. Jeremias, Leipz. o. J.) nennt zwar Opfertiere genug, sagt aber nichts von ihrer Verbrennung. Derselbe Autor spricht im Artikel „Ritual" der Encyclop. Bibl. Sp. 4117 zwar von *ʿōlāh* in Babyl., gibt aber kurz vorher ebenfalls zu, daß das Darbringen eines ganzen Tieres auf dem Altar (kalīl) in Babylonien schon wegen der Kleinheit der uns bekannten Altäre selten gewesen sein müsse. — Hommel verweist mich brieflich auf Stellen wie Eannadu, Geierstele, Rev. 38—40: dem Samas in Larsa Stiere als Speise dargebracht; Gudea, Statue E: der Ba'u als Vermählungsgabe 2 Ochsen, 2 Schafe, 10 Hammel, 2 Lämmer usw. Aber handelt es sich hier um Brandopfer oder um bloße Schlachtungen zu Ehren der Gottheit? Das scheint mir sehr die Frage. Vgl. noch die Abbildung bei A. Jeremias ATAO[2] 430, wo ein Stier gegen einen winzigen Räucheraltar geführt wird. Das sieht ebenfalls ganz aus, als sollte der Stier lediglich durch Schlachtung „geopfert" werden. Ferner vergleiche man das Gilgames-Epos XI, 156ff., wo zwar ein (Lamm?) Opfer „geopfert" wird, die Götter aber eigentlich nur durch den Duft des Rauchwerks angezogen werden. Endlich verdient Beachtung, daß das Hauptwort für „opfern" *naḳû* eigentlich ausgießen, die Libation vollziehen bedeutet. Auch wo es (oder sein Subst. *nîḳû*) von Rindern, Schafen usw. gebraucht wird, ist, soviel ich sehe, nirgends von einem Verbrennen des Tiers die Rede.

3) S. oben S. 97ff.

4) z. B. a. a. O. Abb. 37. 39. 42.

gottheiten, denen das Altarfeuer entzündet wird. Mindestens wird es von ihnen seinen Ausgang genommen haben.

Von nicht geringerem Interesse ist ein zweites uns zur Vergleichung sich darbietendes Gebiet, das der sog. mykenischen, besser altachäischen Kultur. Töpferei und Plastik ebenso wie das Auftreten der über das Mittelmeer hergekommenen Philister in Palästina lassen uns keinen Zweifel darüber, daß schon frühe wie mit dem babylonischen Osten und dem ägyptischen Süden, so auch mit dem mykenisch-ägäischen Westen Beziehungen unterhalten wurden. Das Bindeglied ist hier Kreta.

Gerade hier in Kreta aber haben uns die neueren Ausgrabungen das Auftreten des Brandopfers und Brandopferaltares genau in der Zeit, in der wir es auch in Palästina glauben ansetzen zu sollen, kennen gelehrt[1], nämlich um die Mitte des zweiten Jahrtausends. Die diktäische Höhle enthält einen den Vorschriften des israelitischen Altargesetzes genau entsprechenden Brandopferaltar aus rohen Steinblöcken. Der Gott, dem die Opfer dargebracht werden, ist der Himmelsgott, dessen vornehmstes Symbol das Doppelbeil, das die Wolken spaltet, d. h. der Blitz ist. Im Palaste von Knosos ist die Hauskapelle diesem Blitzgotte geweiht. In ihrem Vorhofe steht ein Altar, dem Brandopferaltar des salomonischen Tempels entsprechend. In einem Schachtgrabe bei Phaistos finden sich Opferszenen dargestellt, darunter ein Opfertisch, auf dem ein geschlachteter Stier liegt. Es kann somit gar kein Zweifel bestehen, daß der altkretische Kultus jener Zeit das Brandopfer für den himmlischen Zeus gekannt hat.

Bei dem regen Verkehr, den die seefahrenden Kanaanäer mit Kreta und den Mittelmeerländern unterhielten, wird man dieses zeitliche Zusammentreffen kaum für zufällig halten können. Mochten schon der himmlische Bel, von dem jener ja wohl im letzten Grunde ausgegangen war, und der babylonische Sonnengott den altkanaanäischen irdischen Ba'al in der Stille beeinflußt und eine Umgestaltung seiner Verehrung angebahnt haben, so scheint der Hauptanstoß von dem himmlischen Zeus

1) Vgl. dazu neben den Ausgrabungsberichten selbst im British Scool Annual 1899 ff. und Journal of Hellenic Studies 1901 ff., besonders Karo im Archiv für Religionswissenschaft VII (1904), S. 117 ff.

von Kreta ausgegangen zu sein. Seine Verehrung hat in der Folgezeit, sei es durch Kanaanäer, sei es durch Israeliten, zur Übernahme der in Kreta selbst noch unerklärten „Weihehörner" auf den Altären geführt; in Israel sind daraus die uns seit der Zeit Davids bekannten Altarhörner geworden, die einen wesentlichen Hauptteil des israelitischen Altars ausmachen. Jener Zeuskult kannte auch schon den Opferpfeiler und den heiligen Pfahl. Von ihm wird auch die Umgestaltung des kanaanitischen Opferwesens in der Richtung zum Brandopfer hin und demgemäß des Altars vom Eßtisch zur Feuerstätte beeinflußt gewesen sein.

Als die Israelstämme aus den Steppen um den Sinai und um Kades her in Palästina eindrangen, da hatten sie ohne Zweifel manches von den altarabischen Opfersitten und Blutriten im Brauche. Der gewiß uralte Passahritus des Blutstreichens an die Tür- oder Zeltpfostenstangen und manches andere wird damit zusammenhängen. Nicht minder die allezeit in Israel so hochgehaltene Wertschätzung des Opferblutes. Aber ihr Gott, den sie mitbrachten, glich weder dem kanaanäischen Erdgott noch dem altarabischen Steindämon; er war ein Gott, der Mose im Feuerbusche, dem Volke in der Wolken- und Feuersäule erschienen war und der Israel im Gewitter und Feuer um den Sinai sich kundgetan hatte, also ein Gott, dessen Element, wenn er erschien, das Feuer, dessen Wohnstatt der himmliche Luftraum, dessen Äußerung in der Natur Gewitter und Blitz war.

Ein solcher Gott hatte mit den vorkanaanäischen Toten- und Erdgeistern und mit den kanaanäischen und arabischen Stein-, Baum- und Quellgottheiten nichts zu tun. Er leckte weder Blut noch wollte er Speise und Trank. Wollte er Speise, so wollte er sie im Element des Feuers; nicht gegessene, sondern nur im Opferdampf gerochene, zum Himmel emporsteigende. Damit war bereits der Weg zur bloß symbolischen Fassung des Opfers betreten. Auch das Speis- und Trankopfer, soweit es nicht der Flamme übergeben wird, ist für einen Feuer- und Himmelsgott von selbst nur Weihegabe, nicht Speise. Und wollte er Blut sehen, so wollte er es nicht als seinen Trank, sondern als das Sinnbild des Lebens. Für einen solchen Gott muß der Blutbrauch, der ehedem gewiß im Gotte einen blut-

saugenden Dämon vorausgesetzt hatte, von Anfang zum Symbol werden: dem Eigner des Lebens das Leben.

Er war auch kein Sonnengott wie Ba'al, aber als Gott des Feuers und Gewitters und des himmlischen Luftraumes ihm viel eher verwandt, als den altarabischen und altpalästinischen Göttern. Wo dieser Ba'al als Sonnengott in die Erscheinung trat, da konnte, wenn man die sittliche Seite an Jahwe übersah, besonders leicht jene verhängnisvolle Verwechselung beider Gottheiten eintreten, die wir aus der älteren israelitischen Geschichte in Kanaan zur Genüge kennen.

Es ist hier nicht die Frage zu untersuchen, ob Israel schon in der Steppe selbst Opferdienst, insbesondere Brandopfer übte. Soviel aber ist nach dem Vorhergehenden deutlich: ein solcher Gott wie der Jahwe Israels mußte, wenn die Idee des Feueropfers irgend im Bereiche seiner Verehrer verwirklicht war, die letzteren notwendig auf das Feueropfer hinweisen, sei es in der Form der Abgabe einzelner Fett- und Fleischteile des Opfertieres an ihn durchs Feuer, sei es in der Form des regelrechten Ganzopfers durchs Feuer. Wohin immer in Kanaan Israeliten kamen, die diesen Sinaigott Jahwe verehrten, da konnten sie wohl die alten Opferstätten übernehmen, aber ein Brandaltar, war er nicht schon vorhanden, mußte notwendig für sie Bestandteil der heiligen Stätte werden. Und er mußte sie bei ihrem Gotte, wurde seine Eigenart festgehalten, immer wieder an die geistige Seite mahnen.

III. Der Schlangenstein im Ḳidrontal bei Jerusalem.

1. Salomo und Adonia.

Im ersten Buch der Könige lesen wir in Kapitel 1, daß noch zu Davids Lebzeiten, als der große König in das Greisenalter eingetreten war, sich der Streit um die Nachfolge erhob[1]. Während der Profet Natan und Davids Gemahlin Batseba für Salomo, den Sohn der Batseba, eintreten, nimmt der alte Feldhauptmann und Waffengefährte Davids Joab und mit ihm des Königs langjähriger Oberpriester Ebjatar die Partei des Adonia, des Sohns einer andern Gemahlin Davids mit Namen Ḥaggit. Er war der der Geburtsfolge nach Nächste am Throne, seitdem Absalom infolge seiner Empörung ausgeschieden war.

Bekanntlich hat schließlich Salomos Partei den Sieg und ihr Schützling den Thron davongetragen. Wie es dabei zuging, wird uns in 1 Kön 1 und 2 geschildert, desgleichen was das Schicksal des minder glücklichen Rivalen Salomos war. Er wird mit seinen wichtigsten Parteigängern hingerichtet, während der Priester Ebjatar seine Stelle an den bisherigen zweiten Priester Zadok, der von der andern Partei gewesen war, abgeben muß.

Während nun wahrscheinlich die beiden Parteien sich längere Zeit der weiteren Dinge wartend gegenüberstanden, wird — wohl im Zusammenhang mit dem fortschreitenden Hinsiechen des alten Königs — die Entscheidung plötzlich herbeigeführt durch einen Akt der Unbesonnenheit des Adonia. Er veranstaltet mit seinen Parteigängern, unter geflissentlichem Ausschluß der Gegenpartei, ein Opfermahl am[2] Schlangenstein, aber zugleich so, daß — ohne seinen Willen — die

1) Vgl. dazu meinen Artikel: Salomo in PRE³.

2) עם = unmittelbar bei, nicht gerade auf ihm (על), aber in seiner nächsten Nähe.

andern irgendwie Nachricht von seinem Tun erlangen. Was der Zweck des Zusammenseins und des damit verbundenen Festmahles war, kann keinem Zweifel unterliegen: man will in dem kritischen Momente, da der greise König jeden Tag die Augen schließen kann, die alle bewegende Frage der Nachfolge besprechen und ohne Zweifel auch beraten, was angesichts des nahen Endes des Königs zu tun sei, um Adonia die Nachfolge zu sichern.

Ob weitere und gegen das Leben des Königs gerichtete Pläne geschmiedet wurden, können wir weder mit Bestimmtheit behaupten noch verneinen. Die Gegenpartei hat es behauptet und hat dem alten König so berichtet. Sie will bereits durch ihre Spione den Ruf: „König Adonia soll leben!“ am Schlangensteine vernommen haben, worauf der König, als ihm das berichtet wird, sofort Salomo auf sein eigenes königliches Maultier heben und am Giḥonquell salben heißt. Dabei erschallt der Ruf „König Salomo lebe!“ so laut und dröhnend, daß die Erde bebt, und der Trompetenschall, der ihn begleitet, und das Getöse dringt bis an die Ohren der am Schlangensteine Schmausenden, die eben sich vom Mahle erhoben haben. Sie hören nur den Lärm und Trompetenschall droben, können aber nicht sehen, was am Giḥon vorgeht. Erst Ebjatars Sohn Jonatan, der des Weges herabkommt, meldet ihnen, was geschehen ist und was das Getöse zu bedeuten hat.

Was ist der Schlangenstein, der Ort des verhängnisvollen, zum allermindesten in schlimmer Unbesonnenheit den üblen Schein nicht meidenden Zusammenseins Adonias mit den Seinen? An ihn knüpft sich eine der bedeutsamsten und folgenschwersten Wendungen der Geschichte Altisraels, die Thronerhebung Salomos — Grund genug, der Örtlichkeit nachzuspüren.

2. Der Ort der Zusammenkunft.

1 Kön 1 9 spricht von *eben hazzoḥelet* אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת und fügt die nähere Bestimmung bei, der Stein liege neben der Quelle *Rogel* (אֵצֶל עֵין רֹגֵל). Es wird also vor allen Dingen nötig sein, die Quelle Rogel erst zu bestimmen.

Der Name kommt außer an unserer Stelle im AT noch vor in Jos 15 7. 18 16. 2 Sm 17 17.

In den zwei erstgenannten Stellen wird die Grenze der Stämme Juda und Benjamin angegeben: die Grenze Judas zieht sich nach Jos 15 7 vom Toten Meer und der Jordanaue gegen das Gebirge Juda und läuft dann am Wasser von ʿEn semes vorüber bis zur Quelle Rogel und von da im Tal Ben Hinnom, südlich vom Bergrücken der Jebusiter, das ist Jerusalem, aufwärts. Dem entspricht Jos 18 16. Hier wird die Grenze Benjamins beschrieben, das bekanntlich mehrfach an Juda anstößt, dessen Grenze sich demnach zum Teil mit der Judas deckt. Sie läuft im Süden Benjamins von Kirjat Jeʿarim nach dem Berg im Osten des Tals Ben Hinnom und zieht sich dann ins Tal Hinnom hinab südlich vom Bergrücken der Jebusiter, und von da weiter hinunter zur Quelle Rogel, um von hier etwas nördlich nach ʿEn semes, der Sonnenquelle, weiterzugehen.

Diese zwei sich gegenseitig vollkommen entsprechenden Grenzbestimmungen sind eigentlich für sich schon ausreichend, den Ort zu erkennen. In beiden ist die Quelle Rogel als die Stelle angenommen, an der die Grenze umwendet. Sie scheint also zum voraus an dem Punkte gesucht werden zu müssen, wo zwei Straßen oder Bachtäler sich kreuzen. Und zwar muß der Punkt am Südende des Hinnomtales zunächst Jerusalem vermutet werden. In der Tat findet sich hier eine wichtige Quelle. Das Tal Hinnom „südlich vom Bergrücken der Jebusiter" bietet außerdem einen absolut klaren, unmißverständlichen Ausgangspunkt. Läuft die Grenze dieses Tal abwärts, so muß sie an seinem Endpunkte, da wo das von Norden kommende Kidrontal mit dem von Westen und Südwesten kommenden Tal Hinnom zusammentrifft, an dem heutigen Hiobsbrunnen (*bīr ʾejjūb*) vorbeiführen. Wendet sie sich vom Ende des Hinnomtales nach Norden gegen das Tote Meer hin, so läuft sie wohl dem Kidrontal entlang, um sich dann nach Osten zu wenden.

Hierzu stimmt nun vollständig der Umstand, daß an derjenigen Stelle, von welcher die Untersuchung ausging (1 Kön 1 9), Adonia seine geheime Zusammenkunft mit den Seinen an einem Orte hält, der einerseits außerhalb der Stadt liegt, und zwar etwas abgelegen und der Beobachtung entzogen, und anderseits doch nahe genug, um von den Vorgängen in der Stadt

noch leicht erreicht zu werden. Die vom Mahle eben Aufgestandenen hören den Trompetenschall und das Getöse droben am Giḥon und in der Stadt. Von dem Winkel, in dem der heutige Hiobsbrunnen liegt, bis zum Rücken des Zion (südlich vom Ophel und dem heutigen Ḥaram esch-Scherif), auf dem vermutlich Davids Burg stand, hat man, die Steigung gerechnet, eine starke Viertelstunde, vielleicht auch nur 12—15 Minuten zu gehen. Ist der Giḥon, wo Salomo gesalbt und zum König ausgerufen wird, mit der heutigen Marienquelle zusammenzustellen, so spielte sich jener Vorgang etwa 10 Minuten vom Hiobsbrunnen ab.

Auch darf noch angeführt werden, daß man vom Hiobsbrunnen die Marienquelle nicht sehen kann. Die Annahme, daß der heutige Hiobsbrunnen die alte Quelle Rogel sei, wird dadurch noch deutlicher in ihrer Übereinstimmung mit den Hergängen von 1 Kön 1 ins Licht gestellt. Hatten die am Hiobsbrunnen Gelagerten nicht auf die von der Burg nach dem Giḥon Herabziehenden, die man ja wohl hätte sehen können, geachtet, so konnten sie schwerlich weiter verfolgen, was am Giḥon sich abspielte. Er liegt etwas seitwärts gegen Westen, von den gegen den Zion ansteigenden Hügelwellen verdeckt. Wohl aber konnten sie bei der geringen Entfernung leicht größere Geräusche hören.

Von dieser Lage der Quelle Rogel aus ist auch die vierte Stelle (2 Sm 17 17), an der ihrer Erwähnung geschieht, verständlich. David hat auf der Flucht vor Absalom mit den ihm gebliebenen Getreuen den Weg über den Ölberg zum Jordan eingeschlagen und harrt an den Furten des Jordan der weiteren Entwicklung der Dinge in Jerusalem. Seine ferneren Entschließungen macht er abhängig von den aus Jerusalem bei ihm eintreffenden Nachrichten über Absaloms nächste Absichten. Zu diesem Zweck hat er einen vortrefflichen Nachrichtendienst eingerichtet. An der Quelle Rogel sind zwei seiner Getreuen verborgen, eine Magd bringt ihnen aus Jerusalem in unauffälliger Weise täglich Nachricht, die sie an David zunächst persönlich und später ohne Zweifel durch Boten weitergeben, so lange, bis sie eines Tages entdeckt und verfolgt werden.

Für diesen Zweck des Spionendienstes gab es keinen ge-

eigneteren Platz als den heutigen Hiobsbrunnen (s. Abb. 30), nahe genug der Stadt, um jederzeit das Neuste, was sich dort zutrug, sofort in Erfahrung zu bringen, und doch weit genug entfernt und im abgelegenen Winkel an der Kreuzung mehrerer Täler und Wege gelegen, um solchen, die unentdeckt bleiben wollten, Aufenthalt oder aber die Möglichkeit raschen Verschwindens zu gewähren. Den ganzen Tag über ist heute der Hiobs-

Abb. 30. Der Hiobsbrunnen.

brunnen von Wasser holenden, auch von waschenden und grasenden Frauen und Mädchen des am Osthügel ihm gegenüber angelehnten Dorfes Silwan besucht. Eine täglich und des Tages mehrmals hierher gehende Magd fiel vermutlich damals so wenig als heute jemand auf. Die Bewohner der gegen das Kidrontal sich neigenden Abhänge — fast ausschließlich Bewohner des Dorfes Silwan — benutzen heute, um ihren Wasserbedarf zu decken, sowohl die Marienquelle als den Hiobsbrunnen, vermutlich je nach der Lage ihrer Wohnung. Doch gilt das Wasser des Hiobsbrunnens für wohlschmeckender als

dasjenige der Marien- oder Stufenquelle, so daß Viele es vorziehen, den etwas weiteren Gang zum Hiobsbrunnen zu machen. In alter Zeit, als die Stadt sich südlich vom heutigen Haram auf dem sogen. Zionhügel erheblich näher gegen den Hiobsbrunnen hinzog als heutzutage, wird das auch von seiten der Bewohner des jenseitigen (westlichen) Abhanges viel mehr der Fall gewesen sein als heute, wo diese Seite so gut wie unbewohnt ist.

3. Der Hiobsbrunnen.

Es wird somit nach dem bisher über die verschiedenen Stellen, an denen die Quelle Rogel im AT vorkommt, Ausgeführten als vorläufiges Ergebnis festgestellt werden können, daß sie alle für die Gleichsetzung der Quelle mit dem heutigen Hiobsbrunnen sprechen, ja daß sie, wo nicht alle, so doch ihrer Mehrheit nach diese Gleichsetzung insofern zu fordern scheinen, als sie bei ihr ihre beste, wo nicht ihre einzig mögliche Erklärung finden. Wenn man nämlich bedenkt, wie viel oder richtiger: wie wenig Quellen die nähere Umgebung Jerusalems, die in allen vier Stellen allein in Betracht kommt, kennt, so wird man leicht erkennen, daß hier überhaupt eigentlich nur zwischen der Gihon-Marienquelle und dem Hiobsbrunnen die Frage entstehen könnte[1], daß aber schon durch die Unterscheidung beider in 1 Kön 1, aber auch infolge der übrigen in Frage kommenden Umstände nur der Hiobsbrunnen in Betracht kommen kann. Weder zur Grenzbestimmung noch zur Station für die Spione würde sich der Gihon nach seiner Lage geeignet haben, während, wie aus dem Obigen erhellt, beiden Zwecken der Hiobsbrunnen aufs beste dienen konnte.

Dieses Ergebnis findet nun eine willkommene Bestätigung durch die in der Tat auf den Hiobsbrunnen weisende Überlieferung.

1) Über die „Drachenquelle“ ist unten zu reden. Außerdem wird noch auf den Karten etwa 600 m südlich vom Hiobsbrunnen eine kleine Quelle verzeichnet, die heute *ʿain el-loze* heißt. Sie ist aber höchst unbedeutend und war es wohl immer. Zur Grenze eignete auch sie sich nach ihrer Lage kaum.

Es mögen hier zunächst die alten Übersetzungen ihre Stelle finden. Die beiden unterstrichenen Worte der arabischen Übersetzung der Londoner Polyglotte verdienen besondere Beachtung.

1 Kön 1 9 𝔗 עם אבן סכותא די בסטר עין קצרא
𝔖 ܒܟ ܣܘܟܬܐ ܕܒܣܛܪ ܥܝܢ ܩܨܪܐ
𝔄 ebenso

Jos 15 7 𝔗 לעין קצרא
𝔖 ܒܟ ܥܝܢ ܩܨܪܐ
𝔄 الى عين ايّوب

Jos 18 16 𝔗 לעין קצרא
𝔖 ܥܝܢ ܩܨܪܐ
𝔄 عين روغال

2 Sm 17 17 𝔗 בעין קצרא
𝔖 ܒܥܝܢ ܩܨܪܐ
𝔄 بعين القصّار

Aus dieser Übersicht geht hervor, daß das Targum durchweg *Quelle Rogel* einfach übersetzt, und zwar im Sinne von *Walkerquelle*, so daß aus ihm nichts Unmittelbares über die Lage des Ortes zu entnehmen ist. Immerhin widerspricht die Übersetzung nicht dem bisherigen Ergebnis. Die im Hebräischen selbst sonst nicht vorkommende Bedeutung des Verbums רגל *treten* im Sinne von *waschen*, *walken* wird dadurch sichergestellt, da über den Sinn des aramäischen קצר kein Zweifel herrschen kann[1]. Überall in Palästina werden Brunnen und Quellen zum Waschen der Kleider benutzt, das durchweg in der Form des starken Pressens und Walkens geübt wird: das Gewand wird ins Wasser getaucht, zusammengefaltet und mit einem Stück Holz oder einem großen Stein stark geklopft,

1) Vgl. z. B. 𝔖 zu Jes 7 3 (hebr. כּוֹבֵס). Nicht ohne Interesse ist die Erläuterung des aram. קצר in dem Raschi zugeschriebenen Kommentar zu Traktat תענית 29b: קַצָּרֵי. כַּן שְׁמָם בִּלְשׁוֹן רִשְׁמָעֵאל וְהֵם כּוֹבְסִין. שָׁמַעְתִּי אוֹמְרִים עַל שֵׁם שֶׁמְּקַצְּרִים בִּגְדֵי צֶמֶר בְּשֶׁהוֹרְכִין אוֹתָן בְּרַגְלֵיהֶם בַּמַּיִם שֶׁקּוֹרִין פּוּרְלוֹ"יר (= fouler) וּבַיְרִינוּ דְּמִתַּרְגְּמִינַן עֵין רוֹגֵל עֵינָא דְּקַצָּרָא. [K.]

welche Prozedur alle paar Minuten erneuert wird, bis die hinreichende Reinheit erzielt scheint[1].

Da der Hiobsbrunnen an einer Stelle liegt, wo die sich kreuzenden Täler eine größere ebene Fläche bilden, er außerdem so wasserreich ist, daß das Wasser zu Zeiten über die recht hochliegenden Brunnenränder läuft, so ist recht wohl anzunehmen, daß hier ähnlich wie am oberen Teiche[2] einzelne Walker sich eine Arbeitsstätte geschaffen hatten. Es wäre auch nicht ausgeschlossen, daß der der alten Davidstadt unmittelbar naheliegende Gihon, der außerdem heute sich für diesen Zweck weniger eignet, weil das Wasser erst viele Stufen heraufgetragen werden muß[3], für die Wasserschöpfenden reserviert war, das Waschen und Walken der Privatleute und der gewerbsmäßigen Walker also an den weiter entfernten Hiobsbrunnen verwiesen war[4]. Diesem Zwecke konnte ja wohl auch der Siloateich, falls er schon vorhanden war, dienen, aber der Natur der Sache nach bot er nur für eine kleinere Anzahl waschender Personen Raum (s. Abb. 31)[5], so daß diese Verwendung ihm kaum den Namen geben konnte, während der stattliche freie Platz am Hiobsbrunnen und die geräumigen steinernen Wassertröge an der Seite des eigentlichen Brunnens, auch wenn deren erste Bestimmung dem Tränken des Viehes galt, diesen Brunnen auch für den Zweck des Waschens in besonderem Maße geeignet erscheinen lassen.

Ähnlich wie mit 𝔗 verhält es sich mit 𝔖. In zweien der vier Stellen tritt die Übersetzung Walkerquelle auf, in der

---

1) Für den Fall, daß hebr. כבס mit כבש *treten* etymologisch zusammenzustellen ist, hätte das übliche Wort für *walken* denselben Sinn wie unser רגל.

2) Vgl. Jes 7 3: Das Walkerfeld am oberen Teiche.

3) Was freilich heute die Fellachinnen hier wie überall nicht hindert, sich einfach in die Quelle selbst hineinzustellen und sie mit ihrer Arbeit zu verunreinigen.

4) Vgl. auch die Notiz bei Vincent, Canaan S. 100, auch PEF 1910, 361 ff.

5) Der Teich ist, wie man sieht, zu Zeiten ziemlich wasserarm. Die Frauen stehen unmittelbar an der Mündung des Siloakanals in den Teich, das frisch hereinquellende Wasser benutzend. Die frischgewaschenen Stücke sind am oberen Rande der Umfassungsmauer zum Trocknen an die Sonne gehängt. Die Aufnahme ist vom gegenüberliegenden oberen Rande der 8—10 Meter hohen Umfassungsmauer aus gemacht.

dritten und vierten wird in der Weise von 𝔊 und 𝔙 *Rogel* gesagt, denn דוגלא ist natürlich Schreib- bezw. Lesefehler für רוגלא.

Hingegen geht die arabische Übersetzung wenigstens an zwei Stellen, von denen die eine uns hier besonders interessiert,

Abb. 31. Waschende Frauen am Siloateich.

ihren eigenen Weg. In Jos. 15 7 nämlich redet sie von der *Hiobsquelle*. Sie liefert damit den Beweis, daß schon [1] zu ihrer Zeit die Überlieferung bestand, der Hiobsbrunnen sei mit der Quelle Rogel gleichzusetzen. Dieselbe Tradition findet sich auch schon bei dem vielleicht etwas älteren arabischen Geo-

1) Nach Rödiger (s. darüber PRE³ III 91, 4 f. 93, 1 ff) stammt das Buch Josua aus dem 10. oder 11. Jahrhundert.

graphen Muḳaddasī im Jahre 985/6, der in seiner Beschreibung des Heiligen Landes zweimal des Hiobsbrunnens Erwähnung tut, das eine Mal im Zusammenhang mit dem Dorf „Sulwan", so daß kein Zweifel bestehen kann, daß er den Brunnen an seiner heutigen Stelle sucht[1].

Woher der heutige Name stammt, läßt sich nicht sagen; nirgends in der biblischen und altkirchlichen Literatur wird der Brunnen in irgend eine nähere Beziehung zu Hiob gebracht. Es scheint, daß der Name in früher islamischer Zeit aufkam, vielleicht in Anlehnung an den im Koran genannten Brunnen, der nach Sure 38 von Allah dem Hiob gezeigt wurde[2], oder aber in der letzten Zeit vor dem Islam, so daß der Koran eine spätjüdische oder christliche Tradition jener Zeit wiederspiegeln würde. Welche Wertschätzung man dem Brunnen in frühislamischer Zeit zuteil werden ließ, zeigt uns der obengenannte Muḳaddasī, indem er mitteilt, man nehme an, daß das Wasser des bekannten Brunnens *Zamzam* in Mekka in der *ʿArafat*-Nacht das Wasser dieser Quelle besuche. Der Hiobsbrunnen wird also in Verbindung mit den mekkanischen heiligen Wassern gebracht[3].

Doch ist noch eine andere Erklärung möglich. Man hört oder liest heute gelegentlich in Jerusalem vom Brunnen *Ǧoabs*. Lange war ich der Meinung, es handle sich hier um einen bloßen Irrtum, der in neuerer Zeit vielleicht aus der Nebenform *Ǧob* für Hiob entstanden sei. Allein der Name Joabsbrunnen ist jedenfalls nicht ganz jungen Datums. In den „Cippi Hebraici" hat Hottinger auch das aus dem 16. Jahrh. stammende jüdische Itinerarium herausgegeben. Schon hier findet sich der Name *Ǧoabs*brunnen. Das führt auf den Gedanken, dieser Name sei überhaupt der ältere und er sei von den Arabern[4],

---

1) S. ZDPV VII, S. 144. 164. Welches die weitere Quelle „von nicht besonderem Wasser" sein mag, die er unterhalb Sulwans, aber oberhalb des Hiobsbrunnens (S. 164, 20 ff) nennt, lasse ich dahingestellt. Es wird wohl der dort zutage tretende Wasserlauf mit Abwässern sein.

2) „Und wir sagten (zu Hiob, als er in seiner Pein zu Gott rief): Stampfe mit deinem Fuß auf die Erde, so wird eine labende Quelle für dich entstehen zum Waschen und Trinken." Vgl. JRAS (N. Ser.) XIX, 274.

3) a. a. O. S. 164, 25 ff.

4) Vgl. Cippi Hebr. (ed. sec.) Heidelb. 1662, S. 48 f.: Infra est puteus

die mit Joab nichts anzufangen wußten, in den Namen Hiobsbrunnen verwandelt worden, sei es nun, daß der Koran schon unsern Brunnen im Auge habe, sei es, daß er die Veranlassung dazu gab, den Joabsbrunnen zum Hiobsbrunnen zu machen. Da Joab das Haupt der Partei Adonias ist, und da seine Anwesenheit bei dem Rogelbrunnen der Anlaß für das über ihn verhängte Todesurteil wird — eine Angelegenheit, die gewiß noch lange die Überlieferung beschäftigte —, ist es nicht ausgeschlossen, daß der Name Joabsbrunnen direkt auf 1 Kön 1 9 zurückzuführen ist[1].

4. Brunnen und Quelle.

Der Ring der Beweisführung für die Gleichsetzung der Walkerquelle mit dem heutigen Hiobsbrunnen ist damit geschlossen, und es läßt sich nach alledem mit höchster Wahrscheinlichkeit behaupten, daß die Begebenheit von 1 Kön 1 9 sich in der Tat am heutigen Hiobsbrunnen abgespielt hat. In diesem Falle sind wir aber auch in der Lage, noch eine weitere Vermutung wagen zu dürfen. Doch ist, ehe wir dazu übergehen, noch ein letztes der Gleichsetzung der beiden Orte scheinbar in den Weg tretendes Hindernis zu beseitigen.

Mehrfach in der Literatur über unsere Frage[2] begegnet man dem Bedenken, daß im AT immer von der *Quelle* (עין) Rogel die Rede sei, während heute durchweg nicht von der Hiobsquelle, sondern vom Hiobs*brunnen* (בּאר) gesprochen wird, wie denn in der Tat die in Frage kommende Wasserstelle heute durchaus den Charakter des Brunnens trägt. Es ist ein ziemlich hoch über die Erde hervortretender Aufbau, auf den man etwas mühsam heraufzusteigen hat, um vom Brunnenrand in die Tiefe zu blicken oder mit Hilfe von Seilen und einem zum Wasserspiegel hinabgelassenen Eimer oder Gefäß zu schöpfen. Der Brunnen soll 38 m tief sein, bis zur Mitte ausgemauert und von da ab in den Fels gehauen. Er gewinnt sein Wasser im Felsen aus unterirdischen Kanälen und

magnus, Joabo tributus, quem *Gentes puteum Jobi* appellant: ולמטה רש באר גדול מיוחס ליואב וקורין לו הגוים באר איוב.

1) Vgl. noch die Beschreibung des Brunnens bei Kemal ed-Dīn (1470 n. Chr.), übersetzt in JRAS XIX (New Ser.). 273 f.

2) S. z. B. Buhl, Geogr. Paläst. 94.

scheint von Anfang an dazu bestimmt gewesen, das unterirdisch reichlich fließende Wasser aufzufangen[1].

In der bisherigen Untersuchung ist nun mit Bedacht trotzdem bald von der Quelle, bald vom Brunnen Rogel gesprochen. Sind wir dazu berechtigt? und darf überhaupt, wenn die Dinge sich so verhalten, wie eben beschrieben ist, von einer Gleichstellung der beiden Gewässer ernstlich die Rede sein?

Die Frage ist zu bejahen. Zunächst ist daran zu erinnern, daß allerdings im AT im allgemeinen der Unterschied von Quelle (עין) und Brunnen (באר) festgehalten wird; jenes ist das unmittelbar an die Oberfläche tretende fließende Wasser, ein Gewässer, das der Besucher unmittelbar aus der Erde „quellen" sieht, dieser das durch Nachgraben zugänglich gemachte, unter der Oberfläche der Erde stehende oder vorüberfließende Gewässer. Es ist aber zugleich hier schon klar, daß ein Gewässer der letzteren Art, bei dem man durch Graben auf ein unter der Oberfläche fließendes „lebendes" Wasser stößt, der Quelle viel näher steht als ein stehendes, wie es die meisten Zisternen darboten. Solcher Art ist der Hiobsbrunnen.

Jener eben erwähnte Unterschied zwischen Quell und Brunnen wird nun aber im AT tatsächlich nur im allgemeinen festgehalten. Im einzelnen wird er mehrfach beiseite gesetzt, so daß die Grenze zwischen beiden in Wahrheit fließend wird. Man vergleiche die Erzählung von der Brautwerbung für Isaak in Gen 24. Hier wird in V. 11 berichtet, daß Elieser seine Kamele bei einem *Brunnen* lagern ließ, zu dem die Frauen des Abends herauskommen um Wasser zu schöpfen, und unmittelbar darauf wird in V. 13 ff. erzählt, wie Elieser betet: wenn nun die Töchter der Stadt herauskommen zur *Quelle* um Wasser zu schöpfen, so möge das und das geschehen. In der Tat kommt dann in V. 16 Rebekka zur *Quelle*. — Ähnlich verhält es sich in Gen 26. Dort graben nach V. 19 die Leute Isaaks eine *Quelle* mit fließendem Wasser. Es ist also eigentlich ein unter der Oberfläche hinfließendes, erst durch Nachgraben erschlossenes Gewässer, entweder ein wirklicher *Brunnen* oder ein auf der Grenze zwischen Quelle und

1) Vgl. Robinson, Palästina etc. II (1841), 138 ff.; Furrer in Riehms Handwörterb. Art. Rogel; Guthe in PRE³ VIII, 680. Zum letztgenannten Punkt vgl. auch schon die Notiz bei Mukaddasī, oben S. 168.

Brunnen stehendes Wasser. Das fühlt der Erzähler selbst, indem er in durchaus bezeichnender Weise fortfährt (V. 21; ähnlich 22): Hierauf gruben sie einen andern *Brunnen*. Die Quelle von V. 19 ist also hier tatsächlich als Brunnen bezeichnet. — Desgleichen redet das Onomasticon[1] nur von der *Quelle* Rogel, wie auch der Koran und Muḳaddasi an den eben angezogenen Stellen bald vom Brunnen bald von einer Quelle sprechen. Ja selbst die arabische Übersetzung zu 2 Sam 17 17, sei sie nun aus dem hebräischen oder aus dem syrischen[2] Texte geflossen, gibt die Quelle ihrer Vorlage mit Brunnen wieder.

Daraus geht zur Genüge hervor, daß es wohl nur Zufall ist, wenn im AT immer Quelle Rogel und nie Brunnen Rogel gesagt ist: jedenfalls darf aus diesem Sprachgebrauch keinerlei entscheidender Schluß gezogen werden. Es geht dies um so weniger an, als, wie oben dargetan, der Hiobsbrunnen selbst gerade zu jener Klasse von Brunnen gehört, die auch das AT mit gewissem Rechte als Quellen bezeichnen kann. Wie stark dieser Brunnen heute noch sich der „Quelle“ annähert, geht daraus hervor, daß er nach starkem Regen überströmt[3] oder auch sein Wasser an einer andern Stelle an die Oberfläche treibt. Dann ist er zur wirklichen Quelle geworden und bleibt es zuweilen 2 Monate. Es ist, da das alte Palästina mehr Wald besaß als das heutige, also auch mehr fließende Gewässer, zudem gar nicht ausgeschlossen, daß dies im Altertum die Regel war, der heutige Brunnen also einst im vollen Sinne ein Quell heißen konnte.

5. Der Schlangenstein.

Sind wir also berechtigt, den Faden unsrer Untersuchung ungehindert fortzuführen, so können wir nunmehr einen weiteren Schritt unternehmen. Das verhängnisvolle Konventikel trägt den Charakter eines Opferfestes: Adonia schlachtet Schafe und Rinder am *Schlangensteine* zur Seite der Walkerquelle.

1) E. Klostermann, Euseb. Onom. 1904, S. 94, 6. 144, 13.
2) S. PRE³ III 94, 10.
3) S. z. B. ZDPV XII 130 (im Winter 1888/9).

Jedes Schlachtfest ist, wie überall bei den Semiten, so auch in Israel von Hause aus in gewissem Umfange ein Opferfest. Das heißt, es wird an einem Altar oder einer verwandten heiligen Stätte vollzogen, um der Gottheit das Blut und die ihr etwa gebührenden Fett- und Fleischteile zukommen zu lassen. Der Altar braucht weder einen Tempel über oder neben sich zu haben, noch braucht er ein künstlicher Aufbau

Abb. 32. Der Hiobsbrunnen mit Schlangenstein.

zu sein. Ein besonders gearteter Feldstein, vollends wenn er durch Überlieferung geweiht ist, tut ebenso wie ein aus Erde geschichteter Altarhügel (Ex 20 24) den Dienst[1]. Ein solcher „Altar" im weitesten Sinn des Wortes scheint der Schlangenstein gewesen zu sein. Er mag ein vorisraelitisches

1) Vgl. Richt 6; 1 Sam 14 und die Abhandlung über den primitiven Felsenaltar oben S. 97 ff.

Denkmal eines bei den Jebusiten, in deren Besitz Jerusalem bis auf David gewesen war, mit der Quelle verbundenen Schlangenkultus gewesen sein, gehörte also wohl seit unvordenklichen Zeiten zur Quelle Rogel. Daß Adonia dem Schlangendämon hier opferte, ist nicht gesagt. Der Name mag, wie mancher kanaanäische Name, geblieben sein, auch wenn man hier längst Jahwe opferte. Doch wäre auch nicht ausge-

Abb. 33. Der Schlangenstein.

schlossen, daß die bis auf Hiskia in Jerusalem verehrte Erzschlange, die man im Laufe der Zeit auf Mose selbst zurückführte, ursprünglich mit dem Schlangenstein und der Quelle Rogel im Zusammenhang gestanden hätte.

Nun steht in der Tat bis auf den heutigen Tag in nächster Nähe des Hiobsbrunnens ziemlich genau in der Richtung gegen Jerusalem hin ein mächtiger Steinwürfel, nicht viel weniger als 1 Meter hoch und ebenso breit und tief. (Abb. 32 u. 33). Er liegt

von allen Seiten frei auf der kleinen ebenen Fläche, die den Brunnen umgibt. Als ich die Stätte zum erstenmal betrat und den Stein, der zu einem Opferstein wie geschaffen ist, sah, war mein erster Gedanke der an den Schlangenstein von 1 Kön 1. Ich bat einen der gewiegtesten Kenner palästinischer Altertümer, Herrn Baurat Dr. Schuhmacher aus Haifa, der sich zur Zeit in Jerusalem aufhielt, zum Zweck einer zweiten Besichtigung des Ortes um seine Begleitung; auch zwei andre sachkundige Herren schlossen sich an. Wir besichtigten den Stein nochmals gemeinsam von allen Seiten, alle Verdachtsgründe gegen meine Vermutung wurden erwogen, ohne daß ich irgend welchen Grund gehabt hätte, die Vermutung — die natürlich, da von einem zwingenden Beweise nicht die Rede sein kann, nur als solche gelten will — zurückzuziehen.

Einer der mich begleitenden jüngeren Gelehrten äußerte den Einwand: von Schlangengestalt sei aber doch bei dem Steine nicht des Geringste zu sehen. Jedoch wird man diese Forderung schwerlich mit Grund stellen dürfen. Daß es nicht nur eherne Schlangenidole wie den in 2 Kön 18 1ff. genannten Nehuštān[1] gab, sondern auch steinerne, steht außer Zweifel. Ein Beispiel eines solchen hat sich in Petra erhalten: auf einem Steinblock windet sich um einen aus dem Blocke selbst herausgehauenen steinernen Aufsatz eine mächtige Schlange (s. Abb. 34). Ähnlich könnte natürlich unser Schlangenstein ebenfalls beschaffen gewesen sein, obwohl das Idol von Petra vermutlich aus ziemlich späterer Zeit stammt. Aber eine Notwendigkeit dies anzunehmen liegt nicht vor. Wenn an der Quelle ein Schlangenkult haftete, und wenn etwa gar ein selbständiges Schlangenidol hier gestanden haben sollte, so konnte der Stein lediglich in seiner natürlichen Gestalt als Altar- und Opferstein nach ihnen benannt sein.

Herr Dr. Schuhmacher selbst äußerte nun weiter an-

1) Man denke auch an die eherne Schlangensäule auf dem Hippodrom von Konstantinopel. Sie besteht aus drei in sich verschlungenen Schlangenleibern, die oben auseinandertretend mit den Hälsen und Köpfen in einen Dreifuß ausmünden, der eine Schale trug. Der eine noch erhaltene Kopf befindet sich im Ottomanischen Museum. Das Ganze war ein Weihgeschenk der griechischen Stämme an das Heiligtum zu Delphi nach der Schlacht bei Platää. — Ob ein Idol weggemeißelt ist?

fangs das Bedenken, daß der Stein nicht mit dem Erdboden selbst verwachsen, also nicht ein über die Humusschicht heraufragendes Stück des Felsbodens sei, sondern ein zu irgend einer Zeit hierher — durch Menschenhand oder Naturgewalt — versetzter Block. Doch überzeugte er sich, soweit ich mich erinnere, angesichts von Stellen wie 1 Sam 14 33

Abb. 34. Schlangenidol aus Petrâ.

selbst davon, daß jenes Merkmal keineswegs notwendig zum Wesen eines Opfersteins gehört. Die eigentümlich würfelartige Gestalt, die der durch seine Größe von der Umgebung sich abhebende Block allem Anschein nach von Anfang an besaß, konnte ausreichender Grund sein, sollte er nicht längst schon hier gestanden haben, ihn an seine jetzige Stelle unmittelbar vor der Quelle zu wälzen und ihm die Funktion des zu ihr gehörigen Opfer- oder Schlachtsteines zu verleihen.

Ein weiteres Moment gegen den Stein als den Schlangen-

stein oder überhaupt als einen Stein von besonderer Bedeutung wurde von Dr. Schuhmacher aus der unmittelbar vor ihm stehenden Mauer abgeleitet. Man sieht auf Abb. 32, wie wenige Schritte vom Steine entfernt sich eine aus starken, kaum oder nur ganz roh zubehauenen Steinblöcken hergestellte niedrige Mauer hinzieht. Sie grenzt den Raum um den Brunnen gegen den nach Norden ansteigenden Zionhügel ab. Es wurde deshalb von Dr. Schuhmacher die Vermutung geäußert, ob der in Frage stehende Block nicht einfach als ehemaliger Teil jener Mauer zu gelten habe, so daß er im Laufe der Zeit einmal von ihr abgerollt und hierher geraten sei. Doch meine ich sagen zu können, es habe bei allen damals Anwesenden bei näherer Besichtigung Übereinstimmung darüber geherrscht, daß auch diese Möglichkeit nicht ernstlich in Betracht kommen könne.

Einmal ist der Stein viel größer als die sämtlichen ihm gegenüber stehenden Mauersteine. Sodann ist nirgends in der Mauer eine Lücke der Art, daß man ihn sich in sie hineindenken könnte. Drittens ist an ein „zufälliges" Hierhergeraten aus der Nachbarschaft, vor allem an ein Abgerolltsein aus jener niedrigen Mauer tatsächlich gar nicht zu denken, da er viel zu schwer, zugleich zu eckig und zu weit von der Mauer entfernt ist, als daß man sein Hierherkommen auf diese Weise erklären könnte. Er muß entweder immer dagestanden haben oder er muß durch Menschenhand zu einem ganz bestimmten Zwecke hierher geschafft worden sein. Zu dieser Überzeugung wird man bei der Untersuchung an Ort und Stelle, wie mir scheint, mit Notwendigkeit geführt.

Nun ist natürlich immer noch die Frage: ob der Zweck, wenn wir einmal annehmen, daß ein solcher anerkannt werden müsse, gerade der von mir behauptete gewesen sei. Ich selbst habe an Ort und Stelle mir und, irre ich nicht, auch meinen sachkundigen Begleitern die Frage vorgelegt, ob der Stein nicht einfach als eine Art Steinbank zu denken sei, die zum Abstellen und Aufnehmen der Lasten, etwa der Wasserschläuche und -gefäße der Schöpfenden gedient habe. Allein einmal ist er für diesen Zweck doch zu nahe an der Mauer, so daß man sich nicht denken kann, warum die Leute nicht die Mauer selbst benutzten, die hierzu niedrig genug war. Sodann aber

belehrt ein Blick in die zwischen dem Stein und dem eigentlichen Brunnen stehende Steinbehausung, daß in ihr für diesen Zweck reichlich gesorgt ist[1]. Hier laufen an den Wänden Steinbänke um, zum Rasten der Schöpfenden und zum Abstellen der Gefäße, so daß man des Steines nicht bedarf.

Zwar wird behauptet, die Steinhütte sei eine in Verfall geratene kleine Moschee. In diesem Falle, könnte man vielleicht denken, sei für den genannten Zweck doch nicht ausreichend gesorgt gewesen und der Block somit doch wohl zum Abstellen der Lasten hergestellt worden. Auch könnte angenommen werden, die Moschee sei jüngeren Datums und der Stein schon vorher zu jenem Zwecke hergeschafft. Allein hier ist zu bedenken, daß, wenn die Nachricht begründet ist, woran ich nicht zu zweifeln wage[2], sie nur aufs neue wahrscheinlich macht, daß hier eine altheilige Stätte sich befand. Stand eine Moschee hier, so verdankt sie wohl ihren Ursprung dem Umstande, daß an der Stätte sich ein Quellenheiligtum befunden hatte, das vom Islam in seiner Weise übernommen wurde. In diesem Falle wird es aber dann aufs neue wahrscheinlich, daß der Stein eine feste, mit dem Heiligtum im Zusammenhang stehende Bestimmung hatte. Daß er weder durch Josia noch bei der Umwandlung des der heidnischen oder christlichen Bevölkerung des 7. Jahrh. n. Chr. noch als heilig geltenden Platzes in ein muslimisches Heiligtum zertrümmert wurde, sondern

1) Natürlich ist damit nicht gesagt, daß der Stein nicht heute gelegentlich auch hierzu benutzt wird. (Der in Abb. 33 am Boden liegende Grasbündel, den eben zwei Mädchen unter grimmigem Schelten zusammenraffen, hatte unmittelbar vor der Aufnahme selbst hier gelegen und ist erst von mir, da Bitten nichts genutzt hatten, etwas unsanft, so daß der Knoten sich löste, heruntergeschoben worden. Aber er war hier abgesetzt worden, nicht weil er nicht auch hätte auf der Erde oder der nebenstehenden Mauer oder in der Hütte liegen können, sondern lediglich, um mir nach einer schon gemachten photographischen Aufnahme nicht eine weitere zu ermöglichen. Die Abneigung der Eingebornen gegen den verhaßten „Bild"kasten, genährt ebensosehr durch das religiöse Verbot des Bildnisses, wie durch den unheimlichen Charakter der im Kasten spukenden Hexerei, kennt in Verbindung mit der Gier nach Bachschisch immer neue Schliche, dem Fremden Aufnahmen zu erschweren). Aber die Frage ist immer, ob der Stein — falls Menschenhand ihn herschaffte — erstmals um dieses Zweckes willen hergestellt worden wäre.

2) Vgl. schon Mukaddasi in ZDPV VII 164.

erhalten blieb, verdankt er dem Umstande, daß er kein Idol trug und sonst durch kein sichtbares Kennzeichen sich als heiligen Stein kundtat.

Es bleibt noch, soweit ich sehe, als letzte Möglichkeit, daß der Stein zwar allezeit hier stand, jedenfalls nicht für einen bestimmten Zweck von Menschenhand hergetragen wurde, aber, nachdem er einmal da war, entweder unbeachtet und unbenutzt liegen blieb bis zum heutigen Tage oder gelegentlich, weil er eben gerade dastand, zu profanen Zwecken der oben genannten Art, wie das Abstellen von Lasten usw. benutzt wurde, wie das heute noch gelegentlich geschehen mag. Ihr gegenüber muß ich zunächst noch einmal betonen, daß die Stellung gerade vor dem Eingang zum Brunnen oder wenigstens der ihm vorgelagerten Behausung, und die fast symmetrische Gestalt den bestimmten Eindruck erwecken, der Stein sei von Menschenhand hergeschafft worden. In diesem Falle aber muß er einem bestimmten Zwecke haben dienen sollen. Wird der vorhin genannte profane Zweck durch das oben Ausgeführte ausgeschlossen, so bleibt, vor allem, wenn wir den geweihten Charakter von Quellen und Brunnen und die Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins eines alten Quellenheiligtumes an unsrer Stelle im Auge behalten, überhaupt kein anderer als ein heiliger Zweck übrig: es ist der Schlacht- und Opferstein für die vor Zeiten einmal hier dem Numen der Quelle, das als Schlangengottheit gedacht ist, zu Ehren oder unter seinem Schutze geschlachteten Tiere.

6. Die Drachenquelle.

Eine weitere Vermutung bestätigt unser Ergebnis. Das Buch Nehemia erzählt 2 13, daß Nehemia, als er des Nachts einen Ritt um die Stadt machte, beim Taltor Jerusalem verlassen habe, um in der Richtung auf die *Drachenquelle* (עֵין הַתַּנִּין)[1] an das Misttor[2], dann zum Quelltor und dem

1) 𝔊 liest allerdings *τῶν συκῶν* = הַתְּאֵנִין, Quelle bei den Feigenbäumen. Man wird aber schwerlich Grund haben, dieser LA zu folgen. Sie sieht ganz nach künstlicher Beseitigung des anstößigen Namens in der Weise von 𝔗𝔖 bei 1 Kön 1 9 aus.

2) ואל־פני עין התנין ואל־שער האשפת = und zwar in der Richtung auf die Drachenquelle und dabei nach dem Misttor hin.

Königsteich und von da ins Tal zu kommen. Unter allen Umständen ist damit die Richtung gegen das Kidrontal und dann in ihm oder an ihm hin gemeint. Und da das Taltor seiner Lage nach so gut wie gesichert ist, nämlich nahe der Südwestecke der alten Stadt[1], so muß die nächste Richtung des Rittes nach Osten gehen. Das Misttor muß demnach zum Kidrontal oder dem Hinnomtal nahe der Vereinigung beider[2] geführt haben, es diente dazu den Unrat der Davidsstadt zu Tale zu fördern; noch heute dient das untere Kidrontal zur Aufnahme der Kloaken Jerusalems. Demnach muß auch die Drachenquelle in dieser Richtung vom Taltor aus liegen. Mit ihr kann sonach nur entweder der Gihon oder unsere Quelle Rogel, der Hiobsbrunnen, gemeint sein. Tatsächlich scheidet der Gihon aus, da Nehemia erst in V. 14 umbiegt (וַיַּעֲבֹר) in der Richtung nach dem Quelltor und dem Königsteich. Damit ist natürlich die Richtung gegen den Siloateich und die dortigen Wasser, also eine Wendung nach Norden gemeint[3]. Es bleibt somit für die Drachenquelle von selbst nur der Hiobsbrunnen übrig.

Bertholet[4] hat dagegen eingewandt, da der Hiobsbrunnen am Vereinigungspunkt der Täler Kidron und Hinnom liege, käme, falls die Drachenquelle mit der Quelle Rogel und diese mit dem Hiobsbrunnen identisch wäre, ihre Erwähnung zwischen Tal- und Misttor zu früh. Er scheint also zu erwarten, daß die Reihenfolge in diesem Falle lauten müßte: Taltor, Misttor, Drachenquelle. In der Tat handelt es sich aber ja gar nicht um den Besuch der Drachenquelle, sondern nur um die Richtung zu ihr. Das ist die östliche Richtung. Nehemia konnte ja an sich vom Taltor auch in westlicher oder nordwestlicher Richtung[5], gegen das heutige Jafator gehen.

1) Hier kommen besonders die Ausgrabungen des Pal. Explor. Fund (Bliss) in Betracht (1894—97). S. auch Guthe in PRE³ VIII 679, 1 ff.

2) Es ist nach Neh 3 13 1000 Ellen = etwa 500 m vom Taltor entfernt. Die Karte in Bädeker Pal.⁶ bei S. 26 27 ist demnach zu berichtigen.

3) An sich bedeutet ja עבר hier, wie der zweite Halbvers zeigt, nur „fortschreiten", nicht gerade „übersetzen, umbiegen". Aber es setzt doch nicht das einfache Weitergehen voraus, sondern das Überwinden eines Hindernisses, hier also entweder das Überschreiten des Tyropöons ZDPV V, 297 oder das Umwenden nach Norden.

4) Im Kommentar zu Neh 2 13.

5) Vgl. das אל-פני in Neh. 2 13.

Jene Richtung wird durch die Anführung der Quelle als eines allgemein bekannten, an einem von jedermann begangenen Wege liegenden Ortes besonders deutlich bezeichnet. Da beide, Quelle und Tor, einander gegenüberliegen, so ist es, um die östliche Richtung erkennen zu lassen, vollkommen gleichgültig, ob das eine oder das andre zuerst genannt wird. Es kann somit bei der Gleichsetzung von Drachenquelle und Rogelquelle wohl bleiben, und man hat nicht nötig eine unbekannte, inzwischen versiegte Quelle zu entdecken.

Ist aber unsre Walkerquelle mit dem Schlangenstein dasselbe wie jene Drachenquelle Nehemias, so wird es noch deutlicher als zuvor, woher der Stein seinen Namen hat[1]. Die Quelle selbst hatte neben ihrem sozusagen profanen noch einen andern, auf die an ihr waltend oder in ihr weilend[2] gedachte Schlangengottheit weisenden Namen. Sie ist, wie vermutlich bei den Kanaanitern jede Quelle, eine heilige Quelle, und der neben ihr stehende Schlangenstein ist aufs neue und von anderer Seite her als der zum Schlangenheiligtum gehörige Opferstein erwiesen.

7. Der Fels Zaḥwele.

Doch können wir uns auch bei diesem Ergebnisse nicht beruhigen, ehe noch gewisse abweichende Meinungen beleuchtet sind.

Es ist bisher stillschweigend vorausgesetzt, daß אֶבֶן הַזֹּחֶלֶת wirklich den Schlangenstein bedeute. Es versteht sich von selbst, daß, wäre diese Übersetzung nicht richtig, auch die ganze auf sie gegründete weitere Erörterung in der Luft stünde. In der Tat hat Wellhausen dem Steine eine andere Deutung zu geben versucht. Er bemerkt[3], der (arabische) Name *Zuḥal* = Saturn erinnere an die אבן זחלת von 1 Kön 1 9. Demnach wäre nach ihm der bewußte Stein bei der Walker-

1) S. dazu schon Stade Gesch. d. V. Isr. II 165.

2) S. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 1903, S. 113 ff. 121 f. Vgl. ZDPV X, 170 u. die Abhandlg. über den primitiven Felsenaltar oben S. 101. 108. 114 ff.

3) Reste arab. Heident.[2] 146.

quelle, den Adonia als Opferstein benutzte, ein Saturnstein gewesen.

Auch in diesem Falle könnte natürlich unser Stein gemeint sein; denn alle die oben vorgeführten Gründe, die für einen alten Opferstein sprechen, blieben auch dann in Kraft. Nur wäre der Stein nicht ein Schlangen- sondern ein Saturnstein. Aber für recht wahrscheinlich kann ich diese Deutung von *zoḥelet* nicht halten. Es ist ja wohl anzunehmen, daß ein arabisches زحل, das einem hebräischen זחל entsprechen würde, bei den Arabern — aus welchem Grunde immer, kann hier dahingestellt bleiben; denn tatsächlich bedeutet das Wort auch im Arabischen „gleiten, rutschen" — dem Planeten Saturn den Namen gegeben hat[1]. Jedenfalls aber hat im Hebräischen das Verbum זחל seine feste, ausreichend bezeugte Bedeutung. Es kommt außer unsrer Stelle zweimal[2] vom Kriechen der Schlange vor. Die Wahrscheinlichkeit spricht also dafür, daß auch im dritten Falle die Kriechende, d h. die Schlange zu übersetzen sein werde, wobei hier schon bemerkt werden mag, daß auch im Vulgärarabischen der Fellachen des heutigen Jerusalem[3] *zaḥwele* nichts anderes bedeutet als „Gleitbahn, Rutschbahn". Es kommt dazu, daß sonst der Saturn כיון heißt (Am 5 26), und daß seine Verehrung im AT vor Amos nicht genannt wird, und auch da nur in Form von Bildern oder Bildsäulen des Saturn, von denen angenommen werden kann, daß sie in Israel erst eine Folge der neuerdings gewonnenen engen Beziehung zu Assur waren Man wird also die Übersetzung Schlangenstein beibehalten müssen.

Ganz anderer Art ist ein anderer Einwand. Clermont-Ganneau hat soweit mir bekannt, zum erstenmal darauf aufmerksam gemacht[4], daß der Name הזחלת in der Form *ez-Zaḥwele* heute an einer ganz andern Stelle als dem Hiobsbrunnen hafte, nämlich an einem Felsen innerhalb des Dorfes Silwan. Wenn dieser Stein im übrigen zu der in 1 Kön 1 gegebenen Be-

1) S. Dozy, Supplém. I 582 (der Gleitende? oder der Ferne?), auch Lane, Lexic. arab. 1220. Vgl. *Kaiwan* — der Feststehende? Gesen.-Buhl, Lex.[14]

2) זֹחֲלֵי עָפָר Dt 32 24 und זחלי אֶרֶץ Mi 7 17.

3) Vgl. Löhr, Der vulgärarabische Dialekt des heut. Jerus. (1905) S. 5.

4) Survey of Western Palest. (Jerusalem) 1884, 293. S. weiter Buhl, Geogr. 94; Burney, Notes on the hebr. text of . . Kings 1903, S. 5 f.

schreibung paßt, so müßte natürlich um des Namens willen der ganze Hergang von 1 Kön 1 dorthin verlegt werden.

Ich habe, um mir auch hierüber Klarheit zu verschaffen, dem Hiobsbrunnen einen weiteren — den dritten — Besuch abgestattet. Es war am späten Vormittag eines sonnigen Frühlingstages, an dem auf den den Brunnen umgebenden Feldern die Fellachen von Silwan zahlreich an der Arbeit

Abb. 35. Der Fels Zaḥwele.

waren. In zwei Fällen wurde meine Frage nach dem Stein Zaḥwele mit Kopfschütteln und einem abweisenden *ma ʿarif* „weiß nicht!“ beantwortet. Das drittemal — es war ein Mann von 25—30 Jahren mit seiner ihm bei der Arbeit unterstützenden Frau, und am Rande des Ackers stand die Wiege mit dem Säugling — erwiderte erst der Mann sein *mà ʿarif*, und ich begann schon an der Richtigkeit der Nachricht von jenem Steine oder Felsen zu zweifeln, als plötzlich die Frau sich dazwischenlegte und ihm daran erinnerte, daß es einen

solchen Stein in der Tat gebe, worauf er gegen das Dorf hinwies. Ich bat ihn, mir den Stein zu zeigen, wozu er nach längerem Hin- und Herreden über die stattliche Entfernung und nachdrücklicher Betonung, daß mit Rücksicht darauf sowie *min schân ilweled* „mit Rücksicht auf das Kind“ die Größe des Bachschisch entsprechend zu bemessen sei, sich dann auch entschloß.

Abb. 36. Der Fels Zaḥwele.

Ich wurde nach dem an den Felsabhang angelehnten Dorf Silwan, dann auf dem durch das Dorf hindurchführenden Felsenpfad eine ziemliche Strecke bergan geführt. Als ich schon ungeduldig werden wollte, weil mein Führer auf meine mehrfach erhobene Frage, wo denn nun der Stein — ich suchte immer mit den Augen nach einem Felsblocke von der Art dessen, den ich vom Hiobsbrunnen her kannte — sei, immer nur nach vorne gewiesen hatte, machte er endlich an einem Punkte Halt und bedeutete mir, das sei der Fels, den

ich suche. Wir befanden uns ziemlich gegenüber der Marienquelle. Ich stand wider Erwarten vor einem mächtigen, haushohen und, irre ich nicht, doppelt oder dreifach so lang sich hinziehenden Felsen, der unmittelbar an den Abhang, fast nur den Weg zwischen sich und diesem lassend, herantrat.

In den Felsen waren Öffnungen von verschiedener Größe eingehauen, wie man sie bei alten Felsengräbern oder Felsenwohnungen antrifft, z. B. im Wadi ʿajūn Musa am Fuße des Nebo im Ostjordanlande oder auf dem Wege nach Hebron 1—2 Stunden hinter den Teichen Salomos. Eines der Löcher, das größte, ist mit einer Tür versehen und mag heute als Stall oder Scheune dienen. Auf den Fels selbst waren Dorfhäuser hinaufgebaut, aus deren einem einer der Bewohner das Anerbieten, mir die Tür unten zu öffnen, herabrief.

Ich zog es vor, mir einen Standort zu suchen, um den Stein Zaḥwele im Bilde festzuhalten, was nicht ganz leicht war, da der unmittelbar herantretende Abhang es unmöglich machte, die nötige Entfernung zu gewinnen. So gelang es mir nicht, den Fels auf *ein* Bild zu bringen; die zwei von mir gewonnenen Teilbilder (Abb. 35 u. 36) sind so zu verstehen, daß Abb. 35 den nördlichen Abschluß des Felsen darstellt. Ohne Zweifel wird es Kundigeren gelingen, bessere Bilder der Örtlichkeit zu erzielen. Immerhin können die hier vorgelegten wenigstens eine Vorstellung dessen geben, was mir in Silwan als der Fels Zaḥwele vorgeführt worden ist. Ich halte nicht für ausgeschlossen, daß der so genannte Fels sich noch weiter ausdehnt und von andern Gewährsmännern deshalb andre Teile desselben Felsgebietes als ez-Zaḥwele bezeichnet werden werden.

Soviel aber ist mir vollkommen klar geworden: hier oder in der nächsten Umgebung kann der Schlangenstein von 1 Kön 1 unmöglich gesucht werden, und insofern ist das von mir gewonnene Ergebnis m. E. vollkommen zureichend, die Zusammenstellung des Schlangensteines אבן הזחלת mit diesem Felsen ez-Zaḥwele ein für allemal auszuschließen. Der erste und entscheidende Grund ist: Das Dorf Silwan besitzt keinerlei eigene Quelle. Es liegt ganz am Felsenhang und die Bewohner sind durchaus auf die beiden Quellen im Kidrontal: Marien- und Hiobsquelle angewiesen. Auch ehe hier ein Dorf stand,

ist es aller Wahrscheinlichkeit nach so gewesen, und es ist so gut wie ausgeschlossen, daß in der unmittelbaren Nähe des Felsen sich je eine Quelle befand[1].

Auf die unmittelbare Nähe einer Quelle weist aber die Beschreibung von 1 Kön 1 9 mit Notwendigkeit hin[2]. Wollte man demgemäß annehmen, daß eben doch einmal eine Quelle sich hier befunden haben müsse, so müßte man — abgesehen von der eben betonten Unwahrscheinlichkeit dieser Annahme — noch die weitere Schwierigkeit erst beseitigen, die darin liegt, daß an dieser Stelle weder ein ausreichender Raum zum Walken von Tüchern vorhanden ist, noch vor allem ein solcher zum Feiern größerer Opfer und Feste. Der ziemlich steile Felsabhang wäre dazu so ungeeignet als möglich. Auch muß, worauf schon Buhl[3] mit vollem Rechte hingewiesen hat, als erschwerend in Rechnung gezogen werden, daß vom Abhang von Silwan aus der Giḥon sehr wohl zu sehen ist, während der Bericht des Königsbuches das Gegenteil voraussetzt. Außerdem, meine ich, dürfe man nur die in Abb. 35 u. 36 mitgeteilten Bilder des Felsens ansehen, um sich zu sagen, daß von einem Felsen dieser Größe der Erzähler nicht wohl so reden konnte, wie er es in 1 Kön 1 9 tut. Dort ist an einen Opferstein gedacht, nicht an einen Felsenhügel. Es würde wohl jedem Leser von 1 Kön 1 so gegangen sein wie mir, daß er einen Opferstein im Sinne hatte und sich zu seiner Überraschung vor einen stattlichen Felsen gestellt gesehen hätte.

Es bleibt somit auch nicht einmal die letzte Auskunft[4]

---

1) Mündlicher Mitteilung Prof. Dalmans verdanke ich nachträglich die Notiz, daß der Name „Rutschbahn" daher kommen soll, daß die Fellachen von Silwan, um auf dem kürzesten und schnellsten Wege zur Marienquelle zu gelangen, einfach den Steilabhang des Hügels abrutschen. Damit wäre freilich die allereinfachste Erklärung von *ez-Zaḥwele* gegeben.

2) Vgl. die Ausdrucksweise עם אבן ח חלח אשר אֵצֶל עין רגל.

3) a. a. O. Vgl. oben S. 162.

4) So denkt z. B. wieder Burney, Notes on . . the books of Kings 1903, 5f. nach Clermont-Ganneau. Ich lasse einige Sätze aus des letzteren Abhandlung hier folgen: „Nearly in the centre of the line along wich stretches the village of Siloam, there exists a rocky plateau surrounded by Arab buildings, wich mask its true form and extent: the western face, cut perpendicularly, slightly overhangs the valley. Steps

übrig, nämlich anzunehmen, der Erzähler denke zwar an unsern Felsen, habe aber als Quelle Rogel weder den Hiobsbrunnen noch eine versiegte Quelle im heutigen Dorf Silwan im Auge, wohl aber die unmittelbar gegenüber liegende Marienquelle unten im Kidrontale, die so gut wie sicher dem Gihon gleichzusetzen ist. Aber schon die letztere Gleichung schließt diese Annahme aus. Es wäre daher, ehe diese Behauptung gewagt wird, zu erweisen, sowohl daß die Marienquelle nicht der Gihon ist, als auch wo sonst diese Quelle zu suchen sei, da sie nach 1 Kön 1 von der Rogelquelle zu unterscheiden ist und näher bei der Davidsstadt als diese gesucht werden muß. Schon das wäre ein aussichtsloses Unterfangen.

Es würde aber noch erschwert durch den Umstand, daß, selbst wenn die Marienquelle gemeint sein könnte, der Fels Zahwele dem vorhin erwähnten Erfordernis der unmittelbaren Nähe von Stein und Quelle absolut nicht entspräche. Sollte schon diese Quelle gemeint sein, so müßte man einen Stein in ihrer wirklichen Nähe, nicht aber jenseits des Tales in beträchtlicher Höhe über ihr, suchen. Ein solcher ließe sich schließlich finden, wie Abb. 37 zeigt. Hier sieht man in der Reihe von Steinblöcken, welche den Eingang zur Quelle bzw. zur obern Treppe, die zur Quelle selbst hinabführt, einfassen, den rechten Endstein an Größe ganz erheblich über die andern emporragen, so daß man denken könnte, er habe eine weitere Bestimmung gehabt als die eines bloßen Randsteines. Allein es ist ganz gut möglich, daß er bloß als kräftiger Abschluß der Reihe dienen sollte. Will man sich damit nicht begnügen, so hätte, natürlich unter der Annahme, daß wir es mit dem Gihon zu tun haben, die Phantasie weitesten Spielraum, sich seine Bestimmung auszumalen, sobald man daran denkt, daß

---

rudely cut in the rock enable one to climp it, not without difficulty, and so to penetrate directly from the valley to the midst of the village. By this road, troublesome and even dangerous, pass habitually the women of Siloam [vgl. S. 185 Anm. 1], who come to fill there vessels at the so called Virgins Fount. Now, this passage and the ledge of rock in which it is cut are called by the Fellahîn *ez Zehwele* . . . it becomes extremely probable that we must put *En Rogel* at the *Virgins Fountain*, and not at *Bîr Eyûb*".

der Giḥon die der Davidsstadt und der alten Jebusiter-Burg nächstliegende Quelle war, daß man an ihr — doch wohl nur um ihrer Heiligkeit willen — Salomo salbt, daß zu diesem Behufe Natan das heilige Ölhorn aus dem Zelte holt, von dem es heißt, es habe sich samt seinem Altar[1] in nächster Nähe, also ebenfalls bei der Quelle befunden.

Ich sehe mit gutem Bedacht von allen diesen Vermutungen

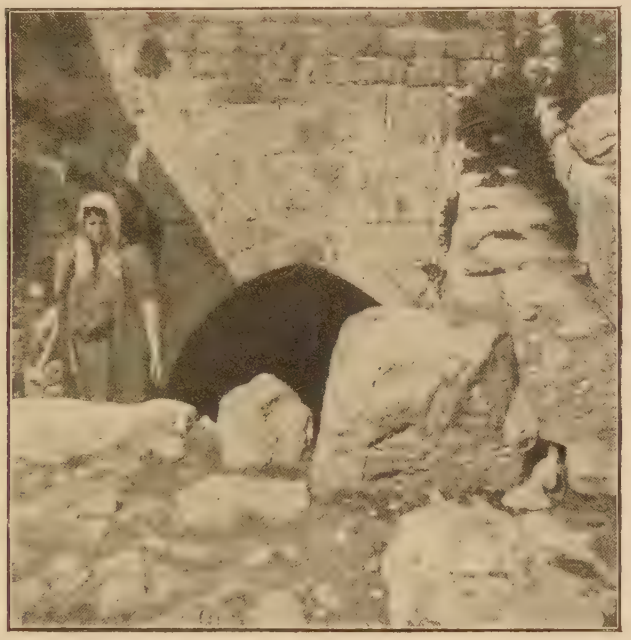


Abb. 37. Eingang zur Marienquelle (Gihon).

ab. So wahrscheinlich es ist, daß auch der Giḥon wie die Walkerquelle heiligen Charakter besaß, und so sicher es außerdem ist, daß auch hier einmal ein Opferstein oder Opferaltar sich befand, so hat doch vermutlich der hier in Frage stehende Stein andern Charakter, und es mag reiner Zufall sein, daß er erheblich größer ist als die andern derselben Reihe. Die Fassung und Umwölbung der Quelle trägt viel zu wenig

1) Vgl. 1 Kön 1 39.

altertümlichen Charakter, als daß man hier auf einen einzelnen Stein, der auch durch seine heutige Lage — im Unterschied von dem Steine beim Hiobsbrunnen — gar nicht dazu auffordert, weitere Schlüsse bauen könnte.

Sollte aber der Stein beim Giḥon je einmal — etwa an anderer Stelle — heiligen Charakter gehabt haben, so hat er jedenfalls mit dem von uns gesuchten Schlangensteine nichts zu tun. Denn es bliebe nach wie vor dabei, daß erst der Beweis geführt werden müßte, die Marienquelle habe ehedem Rogelquelle geheißen. Ein solcher Beweis aber läßt sich nicht führen.

Wir kommen damit zu dem Endergebnis: Sicher ist weder die Marienquelle noch eine andre Wasserstelle bei Jerusalem, sondern lediglich der Hiobsbrunnen als die Quelle Rogel oder Walkerquelle anzusehen; sicher ist ferner unter dem bei ihr stehenden Stein Zoḥelet oder Schlangenstein weder der im Dorf Silwan stehende Fels ez-Zaḥwele noch einer der Steine bei der Marienquelle zu verstehen; wohl aber darf mit hoher Wahrscheinlichkeit der beim Hiobsbrunnen stehende Stein als der Schlangenstein in Anspruch genommen werden[1].

1) Anhangsweise mag noch bemerkt sein, daß auch die relative Kleinheit des Steines angesichts von 1 Sam 14 33 (s. oben S. 112f.) kaum als Gegengrund in Betracht kommen wird.

IV. Die Kesselwagen des salomonischen Tempels.

In seiner Abhandlung über das Weihgeschenk des Alyattes im Archiv für Religionswissenschaft[1] macht Georg Karo darauf aufmerksam, daß das Kunstwerk des Glaukos am besten nach der Analogie gewisser bronzener Fragmente aus der Zeusgrotte am Ida zu erklären sein werde. Der Nachweis scheint mir persönlich überzeugend, doch muß ich das endgültige Urteil hierüber den Fachmännern überlassen. Wie dem aber sein möge, jedenfalls kann ich mich des Eindruckes nicht erwehren, daß uns durch Karos Abhandlung auch gewisse neue Anregungen für das richtige Verständnis der bekannten und viel erklärten Kesselwagen beim salomonischen Tempel von Jerusalem an die Hand gegeben seien.

1. Das Kunstwerk des Glaukos.

Das Meisterwerk des Glaukos, das jetzt mit Vorliebe dem ausgehenden 7. Jahrhundert vor Christo zugewiesen wird, wird beschrieben als *ὑπόστημα* oder *ὑπόθημα*, somit als Untersatz, auch *ἐγγυθήκη* genannt[2]. Eine solche *ἐγγυθήκη* ist nach Athenaios dreieckig, in der Mitte hohl und dazu bestimmt, ein auf sie gesetztes Gefäß zu tragen[3]. Also wäre, wie Karo vollkommen richtig zusammenfaßt, der Untersatz des Glaukos „ein hohles dreiseitiges Gestell, auf welches ein fußloses Gefäß gestellt werden kann, nicht ein bloßer Dreifuß (trotz dem spätern Zeugnis des Eusebios[4]); denn ein Dreifuß wäre ein-

1) ARW VIII (1905), Beiheft S. 54 ff.

2) Die Nachweise s. bei Karo a. a. O. S. 55.

3) *ἡ δ' ὑπ' Ἀλεξανδρέων καλουμένη ἐγγυθήκη τρίγωνός ἐστι, κατὰ μέσον κοιλή, δέχεσθαι δυναμένη ἐπιθέμενον κεράμιον.*

4) A. a. O. S. 56.

fach mit dem allezeit gebräuchlichen Namen *τρίπους* bezeichnet worden".

Die genauere Beschaffenheit des Gestells ist nun aus Pausanias, der das Kunstwerk noch sah, zu entnehmen. Er schildert den Untersatz für den Mischkessel des Alyattes wie folgt[1]:

„Dieser ist ein Werk des Glaukos aus Chios . . . jeder Stab des Untersatzes hing aber mit einem anderen Stabe zusammen, nicht mit Hilfe von Nägeln oder Stiften, sondern lediglich die Lötung (Schweißung) hält zusammen und sie eben ist das Bindemittel für das Eisen. Die Gestalt aber des Untersatzes gleicht am ehesten einem Turm, der von einer breiten Basis aus nach oben in verjüngter Form verläuft. Jede Seite aber des Untersatztes ist nicht durchweg geschlossen, sondern da sind die schrägen (bezw. querlaufenden[2]) Bänder aus Eisen, wie die Sprossen an einer Leiter. Die geraden Eisenstäbe sind aber oben nach außen gebogen; das war das Auflager für den Kessel."

An dieser Darstellung ist für unseren Zweck von be-

1) *Τοῦτο Γλαύκου μέν ἐστιν ἔργον τοῦ Χίου . . . ἔλασμα δὲ ἕκαστον τοῦ ὑποθήματος ἐλάσματι ἄλλῳ προσεχὲς οὐ περόναις ἐστὶν ἢ κέντροις, μόνη δὲ ἡ κόλλα συνέχει τε καὶ ἔστιν αὕτη τῷ σιδήρῳ δεσμός· σχῆμα δὲ τοῦ ὑποθήματος κατὰ πύργον μάλιστα ἐς μύορον ἀνιόντι ἀπὸ εὐρυτέρου τοῦ κάτω· ἑκάστη δὲ πλευρὰ τοῦ ὑποθήματος οὐ διὰ πάσης πέφρακται, ἀλλά εἰσιν αἱ πλάγιαι τοῦ σιδήρου ζῶναι, ὥσπερ ἐν κλίμακι οἱ ἀναβασμοί· τὰ δὲ ἐλάσματα τοῦ σιδήρου τὰ ὀρθὰ ἀνέστραπται κατὰ τὰ ἄκρα ἐς τὸ ἐκτός· καὶ ἕδρα τοῦτο ἦν τῷ κρατῆρι* (X 16, 1).

2) Nicht verschweigen will ich, daß mir von seiten meines philologischen Kollegen J. H. Lipsius Bedenken gegen diese Übersetzung geäußert worden sind, und zwar wegen des Artikels *αἱ*. Mein Gewährsmann ist der Meinung, jene Fassung müßte eigentlich den Artikel vermissen lassen und es wäre zu erwarten: sondern da sind schräge Bänder. Demnach sei mit *αἱ πλάγιαι ζῶναι* eine bekannte Größe vorausgesetzt, *πλάγιος* sei darum im Sinne von an der Flanke, an der Seite im Gegensatz zu vorne zu fassen und unser Passus zu übersetzen (unter Weglassung des Kommas hinter *ζῶναι*): sondern *es sind die seitlichen Eisenbänder* gleich den Sprossen. In diesem Falle müßte angenommen werden, daß die Seiten im Gegensatz zur Front beschrieben werden sollten. Dem widerspricht aber, wie mir scheint, die Angabe im ersten Teil des Satzes, nach der von allen Seiten hier die Rede zu sein scheint. Man wird daher eine sprachliche Ungenauigkeit annehmen müssen. Vgl. noch S. 196 Anm. 1.

sonderem Interesse, daß der Untersatz für den Kessel in der Tat ein Gestell aus ἐλάσματα d. h. getriebener oder gezogener Metallarbeit ist, also aus Bändern oder Stäben. Daß ἔλασμα hier nicht Platte bedeutet, sondern Stab, scheint schon daraus hervorzugehen, daß die ἐλάσματα unter sich gegenseitig verbunden sind. Handelte es sich um Platten, die in eine Seite eingelegt wären, so wären sie wohl nicht bloß unter sich verbunden gedacht, sondern sie würden die Füllung der Seitenwand darstellen und wären als solche neben dem, daß sie etwa unter sich zusammengehalten wären, jedenfalls in erster Linie an den Leisten oder den Außenstäben des Gestells befestigt.

Außerdem aber werden Platten, die das Innere der Seite bilden sollten, durch die Bemerkung von den Leitersprossen (s. nachher) ausgeschlossen. Die ἐλάσματα können nach ihr auch nicht etwa durchbrochene Platten sein, sondern Platten jeder Art sind schlechthin ausgeschlossen, und es handelt sich um nichts anderes als um Stäbe oder Leisten, und die Frage kann nur noch sein, ob es sich lediglich um die Außenstäbe oder Leisten handelt, die das eigentliche Gestell, den Ständer, ausmachen, oder ob alle Stäbe gemeint sind. In diesem Falle müßten die ἐλάσματα und die ζῶναι dasselbe sein.

Gegen diese letztere Annahme scheint zu sprechen, daß Pausanias den Ausdruck wechselt, um am Ende doch wieder zu den ἐλάσματα zurückzukehren. Mit den letzteren, den im Schlußpassus genannten ἐλάσματα ὀρθά, können jedenfalls nur die Eisenstäbe, also die eigentlichen Füße des Gestells gemeint sein. Für die Gleichsetzung von ἐλάσματα und ζῶναι hingegen könnte das Epitheton ὀρθά sprechen. Als aufrechte, nach oben gehende, werden sie augenscheinlich im Unterschiede von den πλάγιαι ζῶναι, den schrägen (bezw. querlaufenden) Bändern, bezeichnet. Warum das, wenn doch bisher gar nicht von ἐλάσματα die Rede gewesen ist, die schräg oder nicht ὀρθά wären? Es scheint also, daß der Gegensatz von πλάγιος und gerade die Gleichsetzung der beiden Arten von Stäben oder Leisten heische.

Es kommt dazu noch eine andere Erwägung. Will man sich die oben besprochene Notiz von dem Zusammen-

hängen der ἐλάσματα unter sich vorstellig machen, so fragt man — handle es sich nun um ein dreiseitiges oder ein vierseitiges Gestell — vergebens, wie sie zusammenkommen, es sei denn, sie seien entweder an der Basis durch je eine Leiste oder einen Stab verbunden, oder sie stoßen oben zusammen, oder aber sie seien seitlich durch Leisten oder Stäbe, die die Stelle von Bändern vertreten, verknüpft und somit durch sie das Ganze zusammengehalten.

Weiterhin erweckt unser Interesse an dem Kunstwerk des Glaukos die Mitteilung des Pausanias, daß die Seiten des Untersatzes nicht vollständig geschlossen seien, etwa durch Tafeln in der Art von Türfüllungen, sondern daß an Stelle solcher Füllungen bei ihm die schrägen oder querlaufenden Eisenbänder treten nach Art der Sprossen an einer Leiter. An sich wird man natürlich geneigt sein, an wagrechte Verbindungsstäbe zu denken. Solche würden den Sprossen einer Leiter an sich ohne Zweifel am nächsten entsprechen. Die Hauptstäbe glichen dann den senkrechten Leiterstangen und die wagrechten Zwischenstäbe den Sprossen. Allein Karo deutet die Bezeichnung πλάγιαι im Sinne von *schräg, schief* und findet darin den Gegensatz zu ὀρθός gerade. Es mag ihm dabei die Analogie solcher Dreifüße wie desjenigen von Garenne vorgeschwebt haben, bei denen es sich tatsächlich nicht um wagerechte Verbindungsstäbe handelt. Der Dreifuß von Garenne zeigt deutlich das Bild von schiefen Zwischenstäben, welche je das untere Ende eines Hauptstabes mit dem oberen Ringe verbinden und so dem Ganzen noch größere Festigkeit gewähren. Wird statt der wenigen Zwischenstäbe ein ganzes System von solchen angebracht, so daß eine Art Netz von Verbindungsstäben oder Bändern entsteht, bei dem der einzelne Stab seinem Vorgänger parallel läuft, und zwar je von dem einen Stabe zu dem ihm nächststehenden, so konnte auch diese Stabreihe recht wohl als Leitersprossen bezeichnet werden.

2. Die Fundstücke von Kreta.

Hier hat nun Karo, wie mir scheint mit vollem Rechte — auch wenn seine Erklärung im einzelnen nicht zutreffen sollte — weiter den Weg gewiesen, indem er auf eine Anzahl

von Fundstücken aus der Zeusgrotte am Ida auf Kreta hinweist (Abb. 38). In ihnen ist uns, wie er glaubt, das Muster eines solchen Untersatzes, wie ihn das Weihgeschenk des Alyattes darstellte, und zwar in fahrbarer Gestalt und aus erheblich früherer Zeit an die Hand gegeben. Die Funde gehören wohl dem Anfang des ersten Jahrtausends an, spätestens dem 8. Jahrhundert vor Chr.[1].

Stil, Haltung und Art der Fundstücke machen es durchaus wahrscheinlich, daß sie allesamt zu einem und demselben Gegenstande gehören. Fast durchweg nämlich finden sich bei den auf Stäben stehenden bezw. aufsitzenden Lebewesen oder Gegenständen schiefe Querstäbe, welche, wofern sie zusammengehören, ganz das Bild eines aus geraden und schiefen Stäben gemischten Gerätes ähnlicher Art gewähren, wie wir uns nach Karos Erklärung das Kultusgerät des Glaukos nach der bisherigen Erörterung vorzustellen hätten. Der einzige Hauptunterschied müßte wohl sein, daß das kretische Kultusgerät ein fahrbares Kessellager, also einen Fahrstuhl, darstellen würde, falls nämlich, wofür an sich große Wahrscheinlichkeit spricht, das zum Funde gehörige Rad[2] ebenfalls zu den übrigen Stücken gehörte und somit einen Bestandteil des Gerätes bildete. Gerade dieser Umstand führt uns aber dann zu dem hebräischen Kultusgeräte hinüber.

Für jene Verwendung der Räder nämlich sprechen die durch Furtwängler uns erschlossenen cyprischen Kultusgeräte, von denen fernerhin noch die Rede sein wird und die sich uns tatsächlich als fahrbare Kesseluntersätze darstellen, vor allem aber die in dieser Hinsicht uns längst bekannten

1) Vgl. ARW VII, 123 und VIII, 63.

2) Gerade dieses Stück, das Rad, (sechsspeichig und ziemlich groß, in der Weise der Räder bei Abb. 39), fehlt in unserer nach dem Atlas von Halbherr und Orsi wiedergegebenen Abbildung. Woher Karo es hat, ist mir unbekannt, doch wird man es dem Geräte zurechnen dürfen — wenngleich seine 6 Speichen zu den 4 des kleinen Rads auf unserer Abbildung nicht ganz passen wollen. Wichtiger scheint mir das Fehlen des Auflagers, so daß eine Gewißheit darüber, daß gerade ein Kesseluntersatz vorliege, nicht zu gewinnen ist. Andererseits aber scheint die Konstruktionsweise mit den schrägen Stäben, also die diagonale Stützung des Ganzen, auf eine zu tragende Last zu deuten. Ob die Last ein Kessel oder etwas anderes war, ist dabei schließlich von geringer Bedeutung.

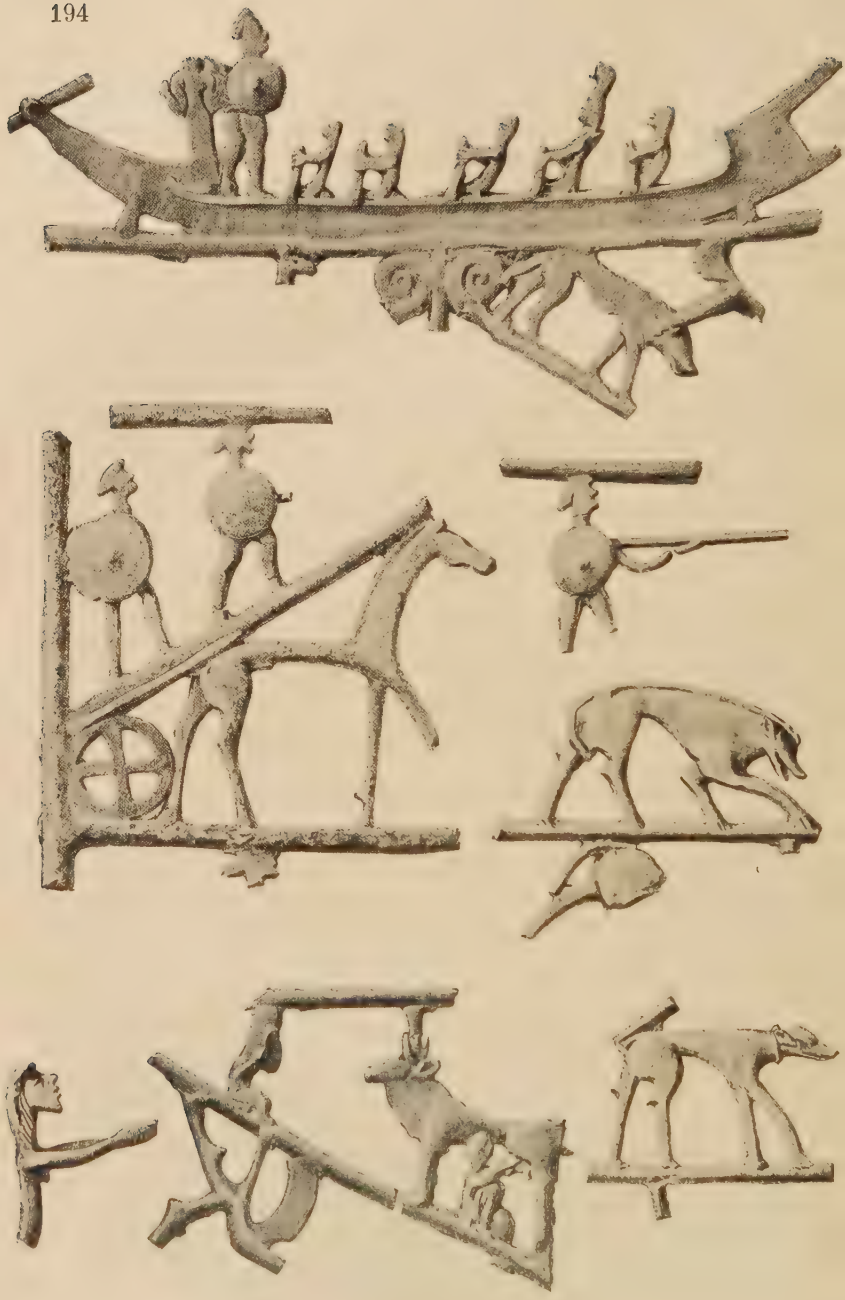


Abb. 38. Die Fundstücke von Kreta.

salomonischen Kesselfahrstühle von 1 Kön 7. Darf es aber mit hoher Wahrscheinlichkeit als Tatsache angenommen werden, daß wir es hier mit den Resten eines Kultusgerätes verwandter Art zu tun haben, so treten die schiefen, mit allerlei Figuren besetzten Stäbe in ein neues Licht. Nach Karos Erklärung können sie höchst wahrscheinlich als die Entsprechungen der *πλάγιαι ζῶναι* des heiligen Gerätes des Alyattes angesehen werden. Wie nach Pausanias die Seiten jenes Gerätes nicht durch Tafeln oder Füllungen geschlossen, sondern mit Stäben verbunden waren, so finden wir es hier; wie dort die Stäbe mit allerlei Getier und Pflanzenornamenten[1] versehen sind, in gravierter und anderer Arbeit[2], so sehen wir bei dem Gerät von Kreta an den senkrechten und schrägen Stäben allerlei Tiere: Hunde, einen Eber, eine Kuh (wie es scheint von einer Frau gemolken), ein Pferd, mehrere Krieger und ein mit Ruderern besetztes Schiff angebracht, so daß wir uns die Seiten des Werkes des Glaukos als mit durchbrochener Arbeit besetzt vorstellen können. Wie endlich in den kretischen Fragmenten das Verhältnis der Quer- oder Schrägstäbe zu den Langstäben derart ist, daß sie, wofern wir sie uns mehrfach in Parallele zueinander auftretend denken dürfen, recht wohl als Leitersprossen bezeichnet werden können, so treffen wir bei Glaukos nach des Pausanias Schilderung tatsächlich die Beschreibung der schrägen Stäbe als „aussehend wie die Sprossen einer Leiter".

Karo kommt damit zu dem Ergebnis, daß trotz aller Verschiedenheit in betreff des Stiles, des Metalls und teilweise auch der Technik die beiden Kultusgeräte, das idäische und das von Chios, darin ihre große Ähnlichkeit erweisen, daß sie beide den Untersatz eines Krater darstellten, der aus einem Gestell von senkrechten oder wenig nach innen geneigten Stäben oder Leisten bestand, die unter sich wieder durch schräge Zwischenstäbe vielfach verbunden sind, und daß diese so offenen und durchsichtigen Seitenwände dann selbst wieder mit allerlei Figuren und Ornamenten versehen sind. Ein

1) Nach Athenaios V 210 c: *ἐντετορευμένα ζῳδάρια καὶ ἄλλα τινὰ ζωΰφια καὶ φυτάρια.*

2) Die Fassung Karos ARW VIII 57, nach welcher *ἐντετορευμένα* nur zu *ζῳδάρια* zu beziehen wäre, ist jedenfalls nicht unmöglich.

Hauptunterschied bestand, wie schon erwähnt, im übrigen darin, daß das Gerät des Glaukos feststand, vielleicht auf drei, vielleicht auf vier Füßen, das mutmaßliche Gerät von Kreta jedoch als Fahrstuhl oder Kesselwagen gedacht und demgemäß mit Rädern versehen war[1].

Die letztere Eigenschaft bringt uns einen Schritt näher an die cyprischen und hebräischen Geräte, die uns nun näher beschäftigen sollen.

3. Die cyprischen Kultusgeräte.

Um die weiteren möglichen Unterlagen für die uns in erster Linie interessierenden, vielfach immer noch rätselhaften Fahrstühle oder Kesselwagen des salomonischen Tempels zu gewinnen, empfiehlt es sich auch jetzt noch, nicht sofort an den Text des biblischen Königsbuches und seine Erklärung heranzutreten, sondern erst die seit einigen Jahren bekannt gewordenen cyprischen Geräte verwandter Art uns zu vergegenwärtigen. Das eine Gerät (Abb. 39) ist in Larnaka ausgegraben und dort geblieben. Es ist 39 cm hoch und 23 cm breit und hat ein Gewicht von 9,250 kg. Das andre, viel weniger gut erhaltene Gerät (Abb. 40) entstammt den englischen Ausgrabungen in Enkomi (Salamis) auf Cypern und befindet sich nunmehr im Britischen Museum in London. Sie stammen aus Gräbern der letzten Zeit der sogenannten my-

1) Nun ist freilich auch hier zu erwähnen, daß Karos Erklärung noch nach einer andern als der vorhin schon erwähnten Seite nicht ohne Widerspruch bleiben wird. F. Studniczka hatte die Güte, mir seine Meinung dahin zu äußern, daß die gewöhnliche technische Bedeutung des Wortes πλάγιος nicht schräg, sondern *quer* sei. Er denkt somit (unter Berufung auf C.I.A. II. No. 1054, s. dittenberger Sylloge² No. 537; fabricius im Hermes XVII, 551 ff. u. dörpfeld in Ath. Mitt. VIII Tf. VIII f.) an wagrechte, nicht schiefe ζῶναι, welche, wie er betont, auch dem Vergleich mit Leitersprossen besser entsprechen. Das letztere ist zweifellos richtig, aber, wie mir scheint, nicht ausschlaggebend. Die Hauptentscheidung liegt beim ersteren Punkte, über den ich mich des Urteils enthalten muß. — Immerhin ist sonach mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir das Gerät des Glaukos ganz auszuscheiden haben. Aber auch dann bleibt m. E. Karo das Verdienst, auf die Analogie hingewiesen zu haben, die höchstwahrscheinlich zwischen jenen kretischen Fundstücken einer- und den cyprischen und hebräischen Kesselwagen andrerseits besteht.

kenischen Kultur und stellen zwei bronzene Kesselwagen von unter sich sehr ähnlicher Konstruktion dar, beide quadratisch, auf vier senkrechten Füßen, welche den Hauptstäben bei Glaukos entsprechen, stehend. Über den Füßen erhebt sich dadurch, daß die Zwischenräume zwischen ihnen zum Teil ausgefüllt sind, eine Art quadratischer Kasten mit durchbrochenen Wänden.

Auf dem Kasten liegt bei beiden ein kreisrunder, mit Spiralen, und bei dem Gerät von Larnaka zugleich mit Strickmustern versehener Zylinder, der als Auflager des Kessels dient. Der Kasten des Gerätes von Enkomi ist außerdem umrahmt mit Spiralornamenten und wohl auch mit Strickornamenten, während bei dem von Larnaka ausschließlich Strickornamente die Einfassung des Kastens darstellen. Oben auf den vier Eckpfosten sitzen hier Vögel, wie es scheint Tauben. Bei dem Gestühl von Enkomi ist das Innere der Seitenwand in vier gleiche Felder geteilt, die den Eindruck von zwei oben offenen Fenstern machen, zu denen zwei Gestalten herausschauen. Bei dem von Larnaka ist das Innere durch einen vielleicht als Palmbaum stilisierten senkrechten Balken in zwei Felder geteilt. Jedes von ihnen ist durch eine auf einer Leiste stehende geflügelte Stiergestalt ausgefüllt. Hier sind die Räder mit je sechs Speichen, ganz in der Art jenes Rades vom Ida, samt den durch die Pfosten laufenden Achsen noch erhalten, beim Wagen von Enkomi fehlen sie. Doch sind auch hier wie dort noch die Seitenstützen erhalten, die in schräger Richtung von den Füßen nach der untern Leiste des Kastens laufen und in Voluten enden.

Abb. 39. Fahrstuhl von Larnaka.

Die Bestimmung dieser zwei Gestühle steht vollkommen außer Zweifel, sie dienen wie das Gerät des Alyattes als Untersatz für einen Kessel und sie haben somit wohl dieselbe Abzweckung, wie das mutmaßlich fahrbare Geräte von der idäischen Grotte. Der Unterschied der hier beschriebenen zwei Stücke von den oben besprochenen fällt aber ebenfalls

Abb. 40. Fahrstuhl von Enkomi.

ohne weiteres ins Auge: bei der Einheit des Zweckes und der Gleichheit mancher Einzelheiten besteht doch zwischen jenen beiden und diesen beiden Geräten die durchgreifende Verschiedenheit, daß hier die zwischen den Eckpfosten angebrachten Ornamente, wenn auch die Seiten noch durchbrochen sind, doch viel mehr sich der Füllung einer Tür nähern als dort, und das Ganze einem Kasten gleicht, sodann daß hier die

im Innern angebrachten Figuren auf wagrechten Stäben stehen bezw. an solche angelehnt sind, dort auf schrägen. Hier bei dem Gerät von Larnaka und Enkomi kann, um das schon vorweg festzustellen, von Leitersprossen schlechthin nicht geredet werden.

Hiemit wäre denn das Material gesammelt und zugleich geordnet, das wir zur Vergleichung mit dem hebräischen Kultusgeräte heranzuziehen haben werden. Dieses selbst soll uns nunmehr beschäftigen.

4. Die salomonischen Geräte.

Die Erklärung des Abschnittes, der uns von den salomonischen Kesselwagen Kunde gibt, 1 Kön 7 27-39, hat eine ziemlich verwickelte Geschichte. Der erste, der sich eingehender und zugleich mit Erfolg um sein Verständnis angenommen hatte, war H. Ewald in den Göttinger Gel. Nachrichten 1859, S. 131 ff. und den Jahrbüchern für Bibl. Wissenschaft X S. 273 ff.[1]. Er hatte zur Vergleichung die Bronzegeräte herangezogen, welche bei dem Dorfe Peckatel in Mecklenburg aufgefunden worden waren. Es sind das bronzene kleine Kesselwagen (15—16 Zoll hoch), die man in einem Grabhügel — es wurde mehrfach an das Grab phönikischer Kaufleute gedacht — in Verbindung mit einem Opfertisch und Altar vorfand. Allein es ist unverkennbar, daß die von Lisch[2] nach den uns noch erhaltenen Resten versuchte Rekonstruktion eines solchen Gerätes, auch wenn es sich etwa als phönikischen Ursprungs erweisen ließe, nur wenig zu der Beschreibung passen will, die uns das Königsbuch von Salomos Kessel-Fahrstühlen gibt. Die Geräte von Peckatel würden also, wofern sie aus einer und derselben Wurzel wie die salomonischen stammen, eine so erhebliche Veränderung des ursprünglichen Typus voraussetzen, daß sie für die Erklärung jener salomonischen Wagen nur schwer und nur teilweise zu verwenden wären.

Einen neuen, kräftigen Anstoß erhielt die Untersuchung

1) Vgl. auch Ewalds Geschichte des Volk. Israel III[3] S. 333 ff.

2) Vgl. Lisch, Jahrbb. des Vereins für Mecklenb. Geschichte u. Altertumskunde IX, 373 ff., XXV, 215 ff.

unsres Gegenstandes durch Bernh. Stade, der erstmals im Jahr 1883 in ZAW III S. 159ff. 176f. (wieder abgedruckt in seinen Akad. Reden u. Abhandlungen, 1899, S. 166ff.) und bald darauf im ersten Bande seiner Geschichte Israels S. 337ff. sich eingehend und mit großem Scharfsinn der Ermittlung des richtigen Textes unsres Abschnittes, seiner Erklärung und der Rekonstruktion der Fahrstühle widmete. Er glaubte dort durch die Versetzung einiger Verse an eine andere Stelle Licht in das Dunkel bringen zu können, und gab auf Grund der Vorstellung, die sich ihm mit Hilfe hievon und mit Hilfe der Untersuchung einzelner Hauptbegriffe ergeben hatte, eine Abbildung[1].

Stades Versuch der Herstellung des Gerätes fand, da es Stade gelungen war, auf Grund seines Textes einen Kesselwagen nachzubilden, der für die Zeit und die Verhältnisse des salomonischen Tempels in der Hauptsache durchaus möglich schien, und da man zugleich keinerlei greifbare Anhaltspunkte in archäologischen Funden für eine andere Auffassung besaß, manche Anerkennung. Seine Abbildung wurde in die Archäologie von Benzinger (1894) sowie in diejenige von Nowack (1894) herübergenommen, ebenso mit leichter Modifikation in den Kommentar Benzingers zum Königsbuch (1899). Desgleichen habe ich mich in meinem Kommentar zu demselben Buche (1900) in wesentlichen Punkten an Stade angeschlossen. Seine Abbildung herüberzunehmen, war ich ähnlich wie beim Libanonwaldhaus und bei den Säulen Jakin und Boas nicht imstande, da ich in einem wichtigen Punkte anders urteilte[2].

---

1) Gesch. d. Volks Isr. I 341.

2) Ich schrieb dort S. 65: שלבים bedeute wohl „Zapfen (vgl. Ex 26 17), Stäbe oder Leisten, die — einer umgelegten Leiter ähnlich — die obere und untere Einfassung des Gestells verbinden: also etwa Querleisten oder Querstäbe. Sie sind senkrecht zu denken und zwischen ihnen — בין השׁ —, also wagrecht zwischen sie eingefügt, laufen jene מסגרות. Schwerlich ist daher die Beschreibung und Zeichnung, die Stade gibt, ganz richtig. Eine Scheidung von zweierlei מס . . wird kaum angehen . .; auch müßte man bei seiner Beschreibung erwarten, der Text hieße: „„die Sprossen liegen zwischen den Leisten““, nicht umgekehrt". Ich lege darauf gar keinen Wert; wer aber Stades Abhandlung in ZAW XXI S. 143ff. gelesen hat, weiß, weshalb ich es hier erwähne. In einer Besprechung von Stades Akad. Reden u. Abhandlungen hatte ich, u. a.

In diesem Punkte hat sich Stade später stillschweigend mir angeschlossen — wir werden nachher sehen: ohne Grund.

Eine wirkliche, ernsten Erfolg versprechende Revision unsrer damaligen Erkenntnis war aber erst möglich auf Grund neuer Funde. Nachdem daher inzwischen die auf so manchen Gebieten der Kultur- und Kunstgeschichte bedeutungsvoll gewordenen Ausgrabungen auf der Insel Cypern auch jene oben beschriebenen Kultusgeräte zutage gefördert hatten, und besonders nachdem Furtwängler seinen Aufsatz: „Über ein auf Cypern gefundenes Bronzegerät. Ein Beitrag zur Erklärung der Kultgeräte des salomonischen Tempels" veröffentlicht hatte[1], trat Stade mit einer neuen, abermals in glänzender Weise von seinem Scharfsinn und seiner Kombinationsgabe zeugenden Abhandlung in seiner Zeitschrift hervor[2].

Das Verhältnis dieser neuen Abhandlung zu seiner früheren vom Jahr 1883 ist folgendes: 1. Früher hatte Stade den Text im ganzen für einheitlich erklärt und den dabei entstehenden Schwierigkeiten durch gewisse Umstellungen abzuhelfen gesucht, während er jetzt, der Anregung Klostermanns und Furtwänglers folgend, durch die Annahme eines Doppelberichtes zu helfen sucht. 2. Früher hatte er zwar ebenfalls die Leitersprossen den Eckpfosten parallel laufen lassen, sie also senkrecht gestellt (b, b in seiner Abbildung), aber er hatte die Verschlußleisten, von denen es im Texte heißt, daß sie zwischen den Sprossen liegen, sich so gedacht (a, a seiner frühern Abbildung), daß diese מסגרות lediglich aus zwei oder drei Stücken, der untern Abschlußleiste unmittelbar über den Rädern und einer etwas über ihr stehenden, bestanden, wozu mutmaßlicherweise vielleicht noch die obere wagrechte Leiste (e der ersten Abbildung) kam. Dadurch entstand tatsächlich der von mir gerügte Eindruck, als stünden die שלבים zwischen

---

im Gedanken an die hier und oben im Text erwähnten Differenzpunkte, sowie an Klostermanns und Benzingers Kommentar meinem Bedauern Ausdruck gegeben, daß Stade nicht — wenn auch nur in etlichen Anmerkungen — zu der inzwischen erschienenen Literatur etwas Stellung genommen hatte (Lit. Centr. Bl. 1899, Nr. 48).

1) Sitzungsberichte der Münch. Akad. d. Wissensch. (philos.-philol. u. hist. Klasse) 1899, 411 ff.

2) ZAW XXI (1901), S. 143 ff.

den מסגרות, nicht aber umgekehrt, wie es doch der Text forderte, die מסגרות zwischen den שלבים. Diesem Mangel sucht die neue Konstruktion von 1901 dadurch abzuhelfen, daß eine weitere wagrechte Verbindungsleiste angenommen wird (c, c heißen jetzt die zweiten מסגרות), so daß nunmehr wirklich gesagt werden kann, die מסגרות — nämlich die von c, c — stehen zwischen den שלבים. 3. Während früher Stade den Kessel auf einem eigenen Rahmengestell als Auflager stehend dachte, ist er jetzt durch die neuen Funde veranlaßt worden, einen Zylinder als Mundstück anzunehmen.

Im folgenden soll nun der Versuch gemacht werden, zu zeigen, daß auch Stades jüngste Ausführungen, so dankenswerte Hilfe sie bieten, die Frage nach der Beschaffenheit der salomonischen Geräte noch nicht zum Abschluß gebracht haben, ja daß überhaupt die Heranziehung der cyprischen Geräte allein nicht zum Ziele führen kann, wir vielmehr erst aus der Verbindung der cyprischen Geräte mit den mykenischen Fragmenten, deren Bedeutung und Erklärung Karo, auch wenn seine Beschreibung des Weihgeschenks des Alyattes nicht zutreffen sollte, m. E. richtig erhoben hat, diejenige Hilfe gewinnen, die uns in den Stand setzt, jene salomonischen Untersätze hinreichend zu verstehen.

Der Beweis für die Richtigkeit der von mir vertretenen These kann natürlich nur auf Grund einer genaueren Erklärung des hebräischen Textes von 1 Kön 7, 27 ff. geführt werden, in die wir somit nunmehr einzutreten haben. Die vorausgehenden Erörterungen über die Kunstwerke von Chios, Cypern und Kreta werden wir dabei fortgesetzt im Auge zu behalten haben.

Ich lasse nun zunächst die Übersetzung folgen, so wie sie sich mir auf Grund des stark verderbten hebräischen Textes mit Heranziehung der textkritischen Hilfsmittel zur Verbesserung der verderbten Stellen ergibt. Es ist dabei der Text meiner BH zugrunde gelegt; nur wo von ihm abgewichen wird, ist die Lesart in Klammern mitgeteilt. Die Beschreibung des Gerätes lautet demnach so:

[27]„Und er fertigte die Gestühle, zehn, von Bronze; vier Ellen lang war ein Gestühl und vier Ellen breit und drei Ellen hoch. [28]Und folgendermaßen waren die Gestühle ge-

arbeitet: sie hatten Schlußleisten, und (außerdem) Schlußleisten zwischen den Leitersprossen. [29]Und auf den Schlußleisten, die zwischen den Leitersprossen waren, waren Löwen, Rinder und Kerube, und auf den Leitersprossen ebenso, oben und unten (l. וּמִמַּעַל וּמִתָּחַת לְ). Und an den Löwen und Rindern waren Gewinde, geschlagene (l. מֻרָד) Arbeit. [30]Und vier Räder aus Bronze hatte das eine Gestühl und bronzene Axen; und seine vier Füße (l. וארבע פעמתיה) hatten Schulterstücke; unterhalb des Kessels waren die Schulterstücke angegossen . . . . [31]Und sein Mundstück war einwärts von den Schulterstücken und nach oben eine (bezw. eine halbe?) Elle, und sein Mundstück war rund, Gestellarbeit 1½ Ellen und auch an dem Mundstück waren Figuren. Und seine (l. תֵּיהָ —) Schlußleisten waren viereckig, nicht rund. [32]Und die vier Räder waren unten an den Schlußleisten, und die Halter der Räder waren am Gestühl, und die Höhe eines Rades war 1½ Ellen. [33]Und die Räder waren gearbeitet wie Wagenräder; ihre Halter, Felgen, Speichen und Naben — alles war Guß.

[34]*Und vier Schulterstücke waren auf den vier Eckpfosten des einen Gestühls, von dem Gestühl gingen seine Schulterstücke aus.* [35]*Und oben auf dem Gestühl war ein Gestell eine halbe Elle hoch, ringsum rund, und unten* (l. וּמִתַּחַת לַמ׳) *an dem Gestühl waren seine Halter; und seine Schlussleisten gingen von ihm aus.*

[36]Und er grub auf den Tafeln ein Kerube, Löwen und Palmen . . . . . und Gewinde ringsum. [37]Also verfertigte er die 10 Gestühle, von einem Guß und einem Maß und einem Zuschnitt waren sie alle. [38]Und er machte bronzene Kessel, 40 Bat faßte ein Kessel, 4 Ellen hatte ein Kessel — je ein Kessel war auf einem Gestühl von den 10 Gestühlen."

Überblickt man die Übersetzung auch nur vorläufig, so ist zunächst soviel deutlich, daß, wenn hier in V. 28 u. 29 von *Leitersprossen* die Rede ist, zwischen denen sich Schlußleisten befinden und auf denen Lebewesen angebracht sind — diese Beschreibung nicht zu den beiden cyprischen Geräten, dem von Larnaka und dem von Enkomi, paßt. Weder die Vergleichung eines Bestandteils der beiden Geräte mit Sprossen einer Leiter läßt sich m. E. irgendwie durchführen, noch lassen sich die beiden andern Angaben, falls man irgendwo etwas

wie Sprossen finden wollte, auf jene angeblichen Sprossen anwenden. Daß man den stilisierten Palmbaum oder was die Leiste mit den Windungen oben beim Geräte von Larnaka sonst vorstellen mag, nicht für eine Leitersprosse ansehen oder mit einer solchen vergleichen darf, ist klar. Wäre es aber möglich, wie man von dem senkrechten Stücke zwischen den beiden zum Fenster heraussehenden Gestalten von Enkomi allenfalls annehmen könnte, so bleibt doch immer, daß, auch wenn man die eine „Sprosse" sich vervielfältigt denken wollte, zwischen diesen „Sprossen" keine Leisten denkbar sind, sondern umgekehrt die Sprosse zwischen den Leisten steht, worauf bereits oben aufmerksam gemacht ist.

Sodann sind unter allen Umständen auf diesen Sprossen nirgends Figuren zu sehen. Vielmehr stehen bezw. liegen die Figuren auf wagrechten, der untern Schlußleiste parallel laufenden Balken. Im einen Falle, bei Larnaka, liegt ein solcher Balken auf der untern Schlußleiste, im andern, bei Enkomi, sind es vier. Doch ist das beiden Gemeinsame, daß von einem Zwischenraum zwischen den zwei bezw. fünf Querbalken (die Leiste eingerechnet) nichts zu sehen ist, somit gerade das Charakteristische der Sprosse hier vollkommen fehlt. Nicht nur also kann auch hier von „Sprossen" nicht die Rede sein, sondern auch wofern sie je hier gefunden werden wollten, so wäre jedenfalls von Leisten „zwischen den Sprossen" absolut nichts vorhanden, schon aus dem einfachen Grunde, weil, wie eben ausgeführt, ein Zwischenraum zwischen den angeblichen Sprossen gar nicht in Frage käme. Kurz: wie man auch immer die Sache ansehen möge, bei den cyprischen Geräten kommen Sprossen gar nicht in Betracht und es bleibt bei allem Werte, den diese Geräte sonst für das Verständnis unsres Kunstwerkes haben, doch nichts anderes übrig, als für diese Seite der Sache von ihnen abzusehen. Um so willkommnere Dienste werden uns gerade hier die beiden andern Kunstwerke, das von Chios und das kretische, leisten.

5. Kommentar zu 1 Kön 7 27-37.

a. Die Höhe des Gestühls.

Ich lasse nun eine Erläuterung der einzelnen Bestimmungen des biblischen Textes folgen, durch welche die gegebene Übersetzung und ihre in der Rekonstruktion des salomonischen Fahrstuhls vorausgesetzte Erklärung ihre nähere Begründung findet. Es wird dabei natürlich besonders auf diejenigen Punkte eingegangen werden müssen, in denen meine Auffassung von derjenigen der Vorgänger abweicht.

V. 27. Das hebräische Wort מְכוֹנָה ist absichtlich nicht mit „Fahrstuhl" oder „Kesselwagen" übersetzt, sondern mit „Gestühl", um jedes Vorurteil abzuwehren. Es kann sich nämlich fragen, ob die Höhe von 3 Ellen, die der מכונה, also dem Gestühl, gegeben wird, nur die Höhe des Gestells selbst oder diejenige des ganzen Fahrstuhls, Räder und Auflager eingeschlossen, sein soll. Da für das Gerät als Ganzes, das wir als Fahrstuhl oder Kesselwagen bezeichnen, kein anderer eigener Ausdruck besteht, so kann die Frage in der Tat entstehen. Allein die Antwort kann doch kaum zweifelhaft erscheinen.

Indem V. 35 sagt, daß oben auf der *Mᵉkona* ein *Ken* gestanden habe, so und so hoch, und indem in V. 32 den Rädern, die unterhalb der Schlußleisten sitzen, noch besondere $1\frac{1}{2}$ Ellen zugemessen werden, scheint der Verfasser uns die Antwort von selbst aufzunötigen. Denn wollten wir als Gesamthöhe 3 Ellen annehmen, so bliebe, auch wenn für das Auflager nur $\frac{1}{2}$ Elle angesetzt würde und für den Kessel selbst ebenfalls $\frac{1}{2}$ Elle, nach Abzug der halben Höhe der Räder $= \frac{3}{4}$ Ellen, für das innere Viereck immer nur noch $1\frac{1}{4}$ Elle. Teilt man das Viereck von $1\frac{1}{4}$ Elle Höhe nach Abzug der obern und untern Leiste, für die doch wohl nicht viel weniger als $\frac{1}{4}$ Elle angesetzt werden kann, so daß nur noch $\frac{3}{4}$ Ellen bleiben, in drei Teile, so bliebe kaum $\frac{1}{4}$ Elle, also etwa 12 cm, wodurch wir zu einer starken Annäherung an Miniaturfiguren gedrängt würden. Ob der Bericht so bescheidene Dimensionen für die Figuren in Aussicht nimmt, darf immerhin als zweifelhaft angesehen werden.

Es kommt als gewichtiges Moment dazu, daß nach V. 32 die Räder unterhalb der Schlußleisten sitzen (למתחת). Sollte der Vers auch, worüber noch zu reden sein wird, nicht zum ursprünglichen Bestande des Berichtes gehören, so wird er immerhin von einem Wohlunterrichteten stammen; wir haben keinen Grund, ihn einfach beiseite zu legen, da er in nichts dem übrigen Texte widerspricht. Ist er aber in Betracht zu ziehen, so hat er eigentlich nur dann einen Sinn, wenn er sagen will, die Räder haben unmittelbar unter den Verschlußleisten ihre Stelle. In jedem anderen Falle sind die Worte sinnlos, weil die allgemeine Wahrheit, daß die Räder unten, nicht oben am Wagen sind, sich von selbst versteht. Nun läßt sich dies zwar auch so denken, wie oben angenommen, nämlich daß die Achsen der Räder unmittelbar auf der untern Leiste aufliegen, und in diesem Sinn also an die Leisten, d. h. das Leistengestell, anstoßen. Aber streng genommen müßte man in diesem Falle auch die Nennung der Achsen erwarten. Lautet der Ausdruck so allgemein, wie es in V. 32 der Fall ist, so muß wohl angenommen werden, es seien die Räder selbst gemeint, und das bedeutet in diesem Falle die oberen Reifen. Kommt aber der obere Teil des Radreifens unmittelbar an die untere Leiste zu stehen, so wie Abb. 44 es annimmt, so ergeben Rad und Aufsatz mit Kessel zusammen mindestens $1\frac{1}{2} + 1 = 2\frac{1}{2}$ Ellen, so daß für alles übrige, also das ganze Gestell aus Pfosten und Leisten, nur $\frac{1}{2}$ Elle Höhe bliebe, was ein Ding der Unmöglichkeit ist.

Auch im anderen Falle bleibt noch die Schwierigkeit, daß von Eckpfosten (פנות) hier eigentlich nicht mehr die Rede ist. Sind die Eckpfosten nur so lang, daß sie von der einen Hauptleiste zur andern reichen, so gleichen sie mehr senkrechten Leisten als Pfosten, und die Scheidung beider Bestandteile im Texte wird dann fast gegenstandslos.

Alle diese Erwägungen empfehlen es dringend, die 3 Ellen Höhe des Gestühls trotz dieses Ausdrucks (מכונה) nicht auf das ganze Gerät zu beziehen, sondern lediglich auf das durch die Leisten bezeichnete Viereck. Bedauerlich ist, daß über die Höhe des Gesamtgerätes und im besonderen über diejenige der Eckpfosten und damit die Entfernung der Räderachsen von den unteren Leisten nicht Genaues gesagt ist,

aber nach dem eben Ausgeführten kann jedenfalls die Länge der Pfosten, wie sie das Geräte von Larnaka angibt, hier nicht in Frage kommen. Aber auch diejenige Form, die Stade in seiner schematischen Zeichnung annimmt, entspricht nicht wohl dem Texte. In beiden Fällen wäre der ganze hier in Betracht kommende Satz zwecklos. Es kann also trotzdem die Konstruktion an sich höhere Querstützen erwünscht erscheinen lassen kann, als die in Abb. 44 angenommenen, doch mit Rücksicht auf den Text von solchen nicht wohl die Rede sein.

Als Gesamthöhe ergibt sich demnach für uns $3 + 1\frac{1}{2} + 1$ (bezw. $+ 1\frac{1}{2}$) Ellen, also $5\frac{1}{2}$—6 Ellen. Von dieser Berechnung aus wird man auch verstehen, weshalb die Querstützen nicht wohl länger sein konnten. Das ganze Gerät hat schon bei niederen Stützen und bei dem denkbar geringsten Ansatz für Auflager und Kessel $5\frac{1}{2}$ Ellen, d. h. nahezu $2\frac{3}{4}$ Meter Höhe. Es setzte demgemäß auch eine ganz stattliche Höhe des Altars voraus. Sollte das Gerät der Benutzung am Altar nicht erhebliche Schwierigkeiten entgegenstellen, so mußte es so beschaffen sein, daß es etwa die Brusthöhe des am Altar Dienst tuenden Priesers erreichte. Vielleicht läßt sich von hier aus ein Anhaltspunkt für die Bestimmung der Höhe des Altars selbst[1] gewinnen. Jedenfalls aber werden wir gut tun, wenn wir nicht ohne dringende Gründe die vorher schon stattliche Höhe des Wagens und damit auch des Altars vermehren.

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß, dürfte man die Form der Eckpfosten annehmen, welche das Gerät von Larnaka darbietet, wonach der Zwischenraum zwischen der Räderachse und dem Leistengestell mindestens so groß wäre wie die Höhe des letzteren, hieraus auch wieder gewisse Vorteile entstünden. Die Gesamtlänge der Eckpfosten stiege dadurch bei unseren Wagen auf mindestens 6 Ellen, wozu noch unten $\frac{3}{4}$ und oben 1 Elle kämen, so daß sich als Gesamthöhe mindestens $7\frac{3}{4}$ Ellen ergäben. Nun hat das eherne Meer, aus dem doch wohl die Kesselwagen das Wasser zu entnehmen haben,

---

1) Vgl. die Abhandlung über den heiligen Fels und seine Altäre oben S. 65 u. unten S. 236 ff.

5 Ellen Höhe; es steht auf 12 Rindern, für die Stade[1] 4 Ellen annimmt (der Text sagt über ihre Größe nichts). Könnte man, was wohl möglich scheint, mit 3 Ellen auskommen, so ergäbe sich mit 8 Ellen ziemlich genau dieselbe Höhe wie bei den Kesselwagen. Allein so erwünscht an sich die Gleichheit der Höhe wieder wäre, so bekämen wir dadurch doch ein Gerät von so enormen Dimensionen, daß man trotz der Analogie des Wagens von Larnaka doch ernsthaft an der Richtigkeit dieser Annahme zweifeln muß. Auch würde der Altar auf eine Höhe gebracht, die ernste Bedenken erregen muß.

Es empfiehlt sich also auch von dieser Seite aus, bei den $5\frac{1}{2}$ Ellen zu bleiben und lieber anzunehmen, daß zwischen dem ehernen Meer und den Wagen eine erhebliche Differenz in betreff der Höhe bestand. Wie man das Wasser aus dem Meer in die Kessel beförderte, ob durch Heber oder mit Hilfe von unten am Meere angebrachter Hahnen, mag hier unerörtert bleiben[2]. Es genügt, daß der Höhenunterschied hier weniger ernst ins Gewicht fällt als zwischen dem Altar und den Kesselwagen. Vor allem wäre es kaum denkbar, daß die Wagen erheblich höher sein könnten als der Altar bezw. die Brusthöhe des an ihm amtierenden Priesters. Sprechen also Gründe dafür, den Altar nicht allzu hoch über der Erde zu denken, so muß auch für die Wagen eine entsprechende Höhe, die allenfalls gleich, nicht aber erheblich größer als die des Altars sein könnte, angenommen werden. Dies gilt meines Erachtens auch wenn die Gestühle bloß symbolischen Charakter hatten. Auch wenn sie keine unmittelbar praktische Verwendung fanden, mußten sie doch wohl in einem richtigen Verhältnis zum Altar stehen.

b) Leisten und Sprossen.

V. 28. Zunächst ist schon wegen des nachfolgenden להם nach 𝔊 (auch 𝔖𝔗) für המכונה der Plural zu lesen. Stades

1) Gesch. d. V. Israel I 336. Ich bemerke, daß Stades Maße auf S. 340 u. 341 nach dem bei ihm angegebenen Maßstabe nicht zu dem biblischen Texte stimmen.

2) S. darüber unten S. 236ff.

Annahme, daß der Singular mit der hier erkennbaren Doppelheit der Berichte zusammenhänge, also am Ende doch ursprünglich sein könnte, fällt durch das eben erwähnte להם, das nur = להן sein kann. Es muß also beim Plural bleiben.

Die Hauptfrage bei bei der Erklärung dieses Verses, deren Beantwortung zugleich über wesentliche Punkte der Fassung des ganzen Gerätes und damit auch wieder über Hauptstellen unseres Berichtes entscheidet, ist diejenige nach der Bedeutung der Worte מְסִגְּרוֹת und שְׁלַבִּים.

מסגרת von סגר schließen bedeutet Verschluß, Schließung. Das können an sich abschließende Teile irgend welcher Art an unserem Gerät sein. So kommt es, daß wir für מסגרת sowohl die Bedeutung Verschlußleiste als die Bedeutung Füllung vertreten finden. Allein die letztere Bedeutung ist, wenn auch schließlich möglich, doch keineswegs naheliegend. Ebenso wird שלבים, das im AT hapax legomenon ist, gern nach dem talmudischen Sprachgebrauch als Leitersprossen erklärt[1]. Klostermann[2] hingegen deutet es, soviel ich sehe ohne besondere Begründung, Thenius folgend, als Eckleisten, und Furtwängler[3], Klostermanns Übersetzung von מסגרת = Füllung übernehmend, versteht unter den שלבים das Rahmenwerk des Kesselwagens von Larnaka und Enkomi. Die vier Eckpfosten vergleicht Furtwängler mit den Leiterbäumen, die oben und unten die Eckpfosten unter einander verbindenden Leisten vergleicht er mit den Leitersprossen (Eckleisten oder Rahmen) und hält sie für die שלבים, und die zwischen ihnen liegenden Füllungen wären die מסגרות. Dieser Anschauung scheint P. Haupt[4] die etymologische Begründung geben zu wollen, indem er שלבים mit assyr. *šulbû* zusammenstellt[5], das aber gar nicht Leitersprosse, sondern, weil von *labû* umschließen herkommend, den Rahmen bedeute als die Umschließung, das Fachwerk, bestehend aus den vier Eckpfosten samt den Querleisten, womit dann freilich wieder

1) Vgl. Levy, Neuhebr. u. talm.-Lexik.
2) Die Bücher der Könige (zur Stelle).
3) A. a. O.
4) In Sacred books of OT, the books of the Kings z. St.
5) S. Delitzsch, Assyr. Handwörterb., S. 368 unter לבה u. šulbû.

eine etwas andere Deutung als die Furtwänglersche gegeben wäre.

Nun gibt Delitzsch im Lexikon für *šulbû* die Bedeutung „Teil der Tür, näher des Riegels“ an. Daraus geht jedenfalls so viel hervor, daß שלבים, weil mit *labû* umschließen, befestigen[1] zusammenhängend, zwar die Umschließung, also wohl den Teil der Tür, in dem der Riegel steckt, und von da aus die Umrahmung bedeuten kann. Aber eine ganz andere Frage ist, ob das Wort bloß diese Bedeutung hat, wie denn Delitzsch für die II. Form des Verbs auch die Bedeutung „binden“ notiert. Es liegt also gar nicht fern anzunehmen, daß die im talmudischen Sprachgebrauch belegte Bedeutung Leitersprosse für שליבה, שלבין aus der Bedeutung Verbindungsstab herstammt. Es kommt dazu, daß im Hebräischen (in Ex. 26 17 36 22) das Verbum שלב, vielleicht ein Denominativum von jenem *šulbû*, jedenfalls vom hebr. שלבים, tatsächlich die Bedeutung verbinden besitzt. Es ist dort die Rede von Brettern der Stiftshütte, an denen sich unten zwei Zapfen befinden, die unter sich verbunden sind (מְשֻׁלָּבוֹת). Von hier aus würden also שלבים Verbindungsstäbe bezeichnen, durch welche zwei Längsstäbe zusammengehalten werden. Von dieser Bedeutung aber ist dann zur Bedeutung Leitersprossen nur ein Schritt[2].

Etymologisch liegt demnach schwerlich eine Nötigung vor, gerade die Bedeutung Rahmen oder Leisten für שלבים anzunehmen und diejenige Verbindungsstäbe, Sprossen, auf deren Seite die Überlieferung steht, fallen zu lassen. Sie scheint ausreichend begründet. Sachlich hingegen stößt jene Bedeutung auf ernste Bedenken. Die von Haupt und andern gewählte Fassung Rahmen (*frame*) im Sinne von den Eckpfosten samt den Querleisten oben und unten oder beim Gerät von Enkomi wohl von der viereckigen fensterartigen Umrahmung führt uns in die große Schwierigkeit, daß wir dann für die מסגרות keine befriedigende Erklärung finden. Sie sind zwar, so wie

1) Die letztere Bedeutung gibt als einzige an Zimmern in Gesen.-Buhl, Hebr. Lexik.[14]

2) Nicht ohne Interesse ist, daß 𝔙 *iuncturae* sagt, auch darf vielleicht verglichen werden, daß im Arabischen سلب auch die Strickleiter aus Palmbast bedeutet.

es V. 28 und 29 fordert, für Klostermann, Haupt, Furtwängler zwischen den שלבים, aber Stade macht m. E. mit vollem Rechte darauf aufmerksam, daß die Größe der salomonischen Geräte aus konstruktiven Gründen außer den Eckpfosten und zwei wagerechten Leisten oben und unten noch Zwischenglieder verlange, welche die Tragfähigkeit des Gestells erhöhen. Diese Erwägung würde noch verstärkt worden sein, wenn Stade daran erinnert hätte, daß das Ganze doch auf den oben aufsitzenden Kessel angelegt ist, der mit Wasser gefüllt gedacht werden muß und dann natürlich ein ganz stattliches Gewicht repräsentierte.

Hierzu tritt noch die weitere Erwägung, daß מסגרת für Klostermann, Furtwängler und einige andere Gelehrte im Zusammenhang mit ihrer Fassung der שלבים als Leisten oder Rahmen die Füllung bedeuten soll. Diese Übersetzung aber läßt sich, wie schon erwähnt, nicht wohl aufrecht erhalten wodurch auch jene Deutung der שלבים in Frage gestellt wird. סגר bedeutet „schließen", nicht „füllen". Die Übersetzung „Füllung" könnte also immer nur in ganz sekundärer Weise in Frage kommen, wenn die nächstliegende Wiedergabe „Verschlußstück" aus zwingenden Gründen abzulehnen wäre. Das Gegenteil aber ist der Fall.

Wie eine מסגרת aussieht, ersehen wir am besten aus der Beschreibung des Schaubrottisches der Stiftshütte[1]. Ex. 25 24 f. berichtet uns, daß um den Tisch eine מסגרת eine Hand breit gelaufen sei, also eine die 4 Füße verbindende, ihnen Halt gebende Verschlußleiste. Wo sie angebracht ist, sagt der Bericht nicht, wohl aber daß an ihr Ringe von Gold angebracht seien, durch welche Stangen, auf denen der Tisch getragen werden soll, gesteckt werden können. Nun besitzen wir eine authentische Abbildung des jedenfalls in der Hauptsache nach dem Muster des Schaubrottisches der Stiftshütte hergestellten Tisches des herodianischen Tempels, nämlich auf dem Titusbogen in Rom (Abb. 41). Hier aber befindet sich ganz klar am untern Ende des Tisches, beim stehenden Tische nahe der Erde, eine die 4 Füße verbindende Verschlußleiste, an der — man sieht die Stangen — die Trag-

1) S. dazu in m. Art. „Stiftshütte" in PRE³ XIX, 37 f.

ringe angebracht gewesen sein müssen. Ich habe an einem andern Orte den Nachweis erbracht, daß der Titusbogen seinen Maßen nach nicht ohne weiteres als den Angaben des Buches Exodus entsprechend angesehen werden darf und beide Zeugnisse überhaupt nur mit Vorbehalt zu ihrer gegenseitigen Erläuterung verwandt werden dürfen. Aber eben dort ist auch darauf hingewiesen, daß in betreff der Beschaffenheit

Abb. 41. Vom Titusbogen in Rom.

und Lage der Leiste der Bogen uns wohl zu Hilfe kommen könne[1].

Hier sind wir also in der glücklichen Lage, die Bedeutung von מסגרת über die Etymologie hinaus aus der Anschauung bestimmen zu können: es bedeutet in Ex. 25 nicht Füllung, sondern Verschlußleiste. Zeigen nun die antiken Kesselwagen, die uns bekannt sind, eine Anlage, die diese Fassung für מסגרת ermöglicht, so besteht zum voraus große Wahrscheinlichkeit, daß sie die richtige ist. Nun zeigen die

1) A. a. O. S. 37, 55 ff.

beiden cyprischen Bronzewagen ein viereckiges Gestell, am deutlichsten der von Larnaka, bei dem die Füße oder Eckpfosten durch wagerechte Leisten oben und unten verbunden sind. Der Wagen von Enkomi läßt den Unterschied der Pfosten und Leisten nicht mehr — vielleicht überhaupt nicht — ganz deutlich heraustreten, um so klarer der von Larnaka. Hier ist jedenfalls die untere Leiste derjenigen vom Schaubrottisch entsprechend, also eine מסגרת. Da aber von einer Mehrheit von מסגרות — und zwar in doppelter Form — die Rede ist, so dürfen wir mit Sicherheit auch die obere wagrechte Stange als eine solche מסגרת in Anspruch nehmen. Das Wort bedeutet sonach die wagrechten Verschlußleisten, die mit den Pfosten zusammen das Viereck auf den beiden cyprischen Wagen ausmachen[1].

Gegen diese Fassung scheint zu sprechen die Notiz in 2. Kön. 16 17, nach der König Ahas die מסגרות aus den Gestühlen des Salomo herausschneiden ließ. Aber der Text jener Stelle ist nicht in Ordnung und gerade das entscheidende Wort את־המסגרות steht dort an falscher Stelle, so daß es sehr zweifelhaft ist, ob es ursprünglich im Texte stand. Streicht man es[2], so entsteht der vortreffliche Sinn, daß Ahas wie das eherne Meer so auch die Kessel der Gestühle auf die bloße Erde stellte und die Untersätze, dort die ehernen Rinder, auf denen das eherne Meer steht, hier die Gestühle beseitigt, sei es um das Erz anderweitig zu verwenden, sei es aus andern Motiven. Demnach wird auch von hier aus kein Einwand gegen die Fassung Verschlußleisten zu erheben, vor allem nicht auf die Übersetzung Füllung, die sich, wäre der Text heil, vielleicht empfehlen könnte, zu dringen sein.

Damit sind wir aber von selbst wieder auf die Erklärung der שלבים, die jetzt erst zu Ende gebracht werden kann, zurückgeführt. Die oben schon gewonnene Wahrscheinlichkeit, daß das Wort Verbindungsstäbe, Sprossen bedeute, gewinnt durch die jetzt festgestellte Bedeutung von מסגרות ihre Be-

1) Dies hatte Stade früher verkannt, worauf sich meine Erinnerung im Kommentar bezog, bei seiner Erklärung stehen die Sprossen zwischen den Leisten, nicht umgekehrt, wie doch der Text verlange.

2) So Stade in Sacred books of OT.

stätigung. Deutlich nemlich redet der Text von zwei Arten von Verschlußleisten. Daß es sich so verhält und in V. 28b nicht etwa übersetzt werden darf: und zwar Verschlußleisten[1], sondern: und (obendrein) Verschlußleisten zwischen den שלבים, das geht mit voller Klarheit aus V. 29 hervor, wo diese zweite Gattung von Verschlußleisten noch besonders genannt wird. Neben den allgemein so genannten und deshalb nicht näher zu bezeichnenden gewöhnlichen Verschlußleisten hat also unser Gerät noch weitere, die sich zwischen den שלבים befinden. Sind die ersten wagrecht und einander parallel, so werden es auch die zweiten sein. Es müssen also noch weitere im viereckigen Rahmen, somit zwischen den ersten liegende Leisten angenommen werden.

Nun heißt es aber nicht, die zweiten Leisten liegen zwischen den ersten. Sie tun das, aber sie werden nicht so bezeichnet. Vielmehr werden sie charakterisiert als zwischen den שלבים liegend. Damit ist, die Richtigkeit des Bisherigen vorausgesetzt, erwiesen, daß auch die שלבים ihre Stelle innerhalb des Rahmens und in nächster Nähe der zweiten (inneren) Leisten haben. Haben sie hier ihre Stelle und nicht außerhalb, so werden sie zum voraus nicht viel anderes sein können als in anderer — senkrechter oder schräger — Richtung laufende Stäbe.

Soweit kommen wir auf Grund der Worterklärung und mit Hilfe der cyprischen Wagen. Demgemäß war denn mit diesem Material zwar die Fassung „Leitersprossen" sehr nahegelegt, obwohl die cyprischen Wagen selbst, wie schon oben betont, eigentlich nichts enthalten, was ernstlich mit Leitersprossen verglichen werden könnte. Aber volle Sicherheit war nicht zu gewinnen, und am wenigsten war über die Art der Sprossen ins klare zu kommen. War man einmal in der letzteren Hinsicht aufs Raten angewiesen, so war natürlich aus dem Namen Sprossen am ehesten auf eine den Leisten gegenüber *senkrechte* Stellung zu raten. Denn bei der richtigen Leiter stehen die Sprossen senkrecht zu den Leiterbäumen.

Den abschließenden Schritt läßt uns auch hier wieder

1) So Benzinger und Kamphausen in Kautzschs Übersetzung des AT. Es müßte jedoch außerdem der Artikel המסגרות stehen (Stade 166).

erst die Anschauung tun. Auch hier sind wir in der glücklichen Lage über sie zu verfügen, denn wo uns die cyprischen Wagen im Stiche lassen, tritt der kretische der Zeusgrotte, selbst wenn wir ihn nicht, wie Karo will, mit dem Weihgeschenk des Alyattes in Verbindung bringen und beide aus einander erklären dürfen, ein. Rufen wir uns zunächst das oben beschriebene Bild des Weihgeschenkes des Alyattes und dazu die Fragmente aus der idäischen Grotte mit der Deutung, die ihnen Karo gegeben hat, nochmals in Erinnerung, und halten wir daneben das bisher gewonnene Schema für unsere hebräischen Gestühle: ein viereckiges mit wagrechten Querstäben versehenes Gestell und diese Querstäbe zwischen Leitersprossen, so bedürfte es, hätte Karo mit seiner Erklärung des Glaukoskunstwerkes recht, nur der nochmaligen Erwähnung der Worte des Pausanias, um uns volle Klarheit darüber zu verschaffen, daß wir mit der Übersetzung: Sprossen im Rechte waren und wie wir die Sprossen uns wohl zu denken hätten.

„Jede Seite das Untersatzes ist nicht vollständig geschlossen, sondern da sind die schrägen Bänder . . . wie an einer Leiter die Sprossen“ — wir brauchten die Worte in dieser Übersetzung nur zu lesen, um nunmehr den Schlüssel für das Verständnis des hier in Frage stehenden Teiles der salomonischen Geräte in den Händen zu haben. Wir wissen nun, daß an solchen Geräten eine Konstruktion üblich war, bei der der Vergleich mit Leitersprossen nahe lag. Läßt also das betreffende hebräische Wort die Deutung von solchen Sprossen zu, ja steht die Sache so, daß sie sich aus anderen Gründen ernsthaft empfohlen hat, so werden wir allen Grund haben, sie hier anzuwenden. Sagt uns die Beschreibung des Pausanias nun weiter, jene Sprossen seien in schräger Richtung gelaufen, und haben wir dazu Grund, in einem kretischen Kunstwerk die Reste eines solchen Kesselwagens oder eines verwandten Gerätes mit schrägen Sprossen zu sehen, so hätten wir bei der engen Verbindung zwischen Israel und Kreta, einem Hauptsitz der mykenischen Kunst, auch dazu alle Veranlassung, die Sprossen des salomonischen Kesselwagens uns in dieser Art vorzustellen.

So lägen die Dinge, wenn Karo im Rechte ist. Aber auch wenn die gegen seine Erklärung geltend gemachten

Bedenken zutreffen, bleibt immer so viel bestehen, daß wir tatsächlich in Kreta höchstwahrscheinlich die Fragmente eines Gerätes vor uns sehen, das ein auf Rädern fahrbares Gestühl mit senkrechtem und wagrechtem Gestell und schrägen Zwischenstäben darstellt. Was wir bisher vermißten, die Anschauung über die Art der Zwischenstäbe und die Antwort auf die Frage, ob sie senkrecht oder schräg zu denken seien, hätten wir also damit gewonnen. Zugleich erkennen wir hier auch den Grund der schrägen Richtung. Die Absicht des kretischen Künstlers ist es augenscheinlich, die Figuren nach oben wie nach unten schreitend darzustellen. Zu diesem Behufe eigneten sich schräge Verkleidungsstäbe viel besser als senkrechte. Das Auf- und Absteigen wird dadurch natürlicher zum Ausdruck gebracht. Vergegenwärtigen wir uns nun daß nach V. 29b (s. u.) die Figuren des hebräischen Kunstwerks ebenfalls *oben und unten* an den Stäben[1] angebracht sind, so wird es uns aus demselben Grunde auch hier als das Wahrscheinlichere erscheinen, daß die Stäbe nicht senkrecht, sondern schief standen.

Vor allem aber scheinen hier konstruktive Gründe für diese Anlage zu sprechen. Erinnern wir uns dessen, daß das ganze Gestell dem Zwecke dient, einen mächtigen ehernen Kessel zu tragen und daß nach V. 38 der Kessel 40 Bat = ca. 1400 Liter oder ebensoviel Kilogramm Wasser zu fassen hatte, so können wir nicht im Zweifel sein, daß das salomonische Gerät ganz andere Rücksicht auf die Gesetze der Statik und der konstruktiven Sicherung zu nehmen hatte als jene cyprischen Miniaturgeräte, die wohl lediglich als Weihgeschenke oder als Zierrat in Frage kamen.

Nun ist es bei dem gewaltigen Gewichte des Kessels und seines Inhalts überhaupt fraglich, ob man mit lediglich wag-

---

1) Freilich zugleich auch an den wagrechten Leisten, aber daraus folgt nicht, daß sie an den letzteren mit dem Gesicht nach oben schreiten würden. Wohl aber konnten vielleicht bei der Zeichnung von Abb. 44 die Figuren zum Teil noch etwas stärker an die Schrägstäbe angegossen erscheinen; man vergleiche die Art, wie in Abb. 38 der Kopf der gemolkenen Kuh durch ein eigenes kleines Verbindungstück an den obern Stab angegossen ist. Ähnlich können wir uns die Verbindung der unterhalb der Sprossens schreitenden Tiere mit den Sprossen vorstellen.

rechten und senkrechten Zwischenstäben auskommen konnte. Hatte man schon bei den kleinen cyprischen Geräten aus guten Gründen unten schräge Stützen angewandt, so wird man bei den salomonischen mit ihnen nicht ausgekommen sein, sondern schon um der Sicherheit des Ganzen willen die schräge, diagonale Konstruktion als die erfahrungsmäßig viel tragfähigere und widerstandskräftigere gewählt haben. Dieselben Gründe werden wohl auch bei dem kretischen Gerät die letzte Entscheidung gegeben haben.

Freilich kann die wirkliche konstruktive Sicherheit eigentlich nur durch das unverschiebliche Dreieck erreicht werden. Es werden also mit Rücksicht auf das große Gewicht des gefüllten Kessels doch wohl noch senkrechte Stäbe angenommen werden müssen, wie denn auch in Abb. 38 die oberste Figur ganz deutlich zwischen den Voluten noch den Ansatz zu einem senkrechten Stabe zeigt. Er beweist, daß man das Gesetz der diagonalen Sicherung kannte. Somit wären wir auf Umwegen doch wieder zum senkrechten Zwischenstabe zurückgelangt. Aber er ist im Texte nicht erwähnt, vermutlich weil er für den Verfasser lediglich eine konstruktive, keine künstlerische Bedeutung hat.

Damit ist hinreichend erwiesen, daß wir für unsere Beschreibung schräge Zwischenstangen oder Bänder annehmen müssen. Eine Frage muß dabei freilich noch offen bleiben, nämlich ob die Sprossen bei jeder „Leiter“ nur in einer Richtung laufen oder in zwei, also so, daß sie sich kreuzen und das Ganze eine Art Gitter vorstellt. Das letztere wäre nicht unmöglich, scheint sogar durch den einen das Schiff tragenden Stab aus der idäischen Grotte um der doppelten nach unten gehenden Volute willen sich zu empfehlen. Aber wir brauchen uns nicht in sklavischer Abhängigkeit von der Analogie zu bewegen; da der Eindruck der Leiter auf die andre Art unmittelbarer erweckt wird, so scheint mir das Richtigere, Sprossen anzunehmen, die bei jeder Leiter nur nach einer Richtung laufen. Außerdem fehlt uns jede Angabe über die Zahl der Leisten und Sprossen und demgemäß über die Länge der letzteren. Hier sind wir auf bloße Vermutung angewiesen. Immerhin hat sie darin eine gewisse Stütze, daß Josephus[1]

1) Antiqu. VIII, 3, 6.

eine Dreiteilung annimmt (ἦν δὲ ταῦτα [τὰ πλευρὰ τῆς βάσεως — er nennt die Gestühle λουτήρων βάσεις] τριχῇ διηρημένα). Seiner Angabe folgend teile ich in drei Abteilungen, woraus sich die zwei Zwischenleisten ergeben.

Läßt sich somit mit der soeben genannten Einschränkung der Vers 28 nunmehr nach allen Richtungen befriedigend erklären, so sind auch keinerlei weitere Textänderungen angezeigt. Ich kann in dieser Beziehung auf Stade in ZAW XXI S. 164f. verweisen, wenigstens soweit er sich gegen vorgeschlagene Emendationen wendet, kann aber anderseits da, wo er selbst solche zuläßt, nicht mit ihm gehen[1]. Vor allem ist die Möglichkeit, ושלבים für das erste מסגרות einzusetzen, nicht zu empfehlen, weil sonst der Anfang von V. 29 wenig verständlich wird — eine Annahme, die übrigens auch für Stade die größere Wahrscheinlichkeit für sich zu haben scheint.

c) Die Ornamentik.

Vers 29. Die Schlußleisten der Umrahmung werden nun vorläufig beiseite gelassen. Es folgt zunächst lediglich eine Beschreibung der andern Art von Leisten, der innern, sowie der Leitersprossen. Von beiden wird uns gesagt, daß an ihnen Löwen, Rinder und Kerube angebracht sind, sowohl oben als unten, ferner daß an den Löwen und Rindern herabhängende oder sonstwie geartete לית (*lojot*?) sich befinden.

Zunächst muß hier der masoretische Text beanstandet werden. Er würde besagen, es befinden sich auf oder an (עַל) den Leisten Figuren „und auf oder an den Stäben ebenso oben“ (מִמַּעַל). Da sie ohne nähere Bestimmung auch bei den Leisten „oben“ gedacht werden müssen, ist dieser Zusatz bei den Stäben sinnlos. Man kann deshalb geneigt sein, mit Stade nach 𝔊 zu lesen כֵּן וּמִמַּעַל, das „oben“ also zum folgenden zu ziehen und zu übersetzen: oben und unten an den Löwen und Rindern waren ... lojot. Etliche entgegenstehende Fassungen hat Satde in seiner zweiten Abhandlung mit Grund zurückgewiesen. Zum Teil werden sie, wie die von Furträngler und Hommel, durch die andre Deutung von שלבים von selbst hinfällig.

1) A. a. O. S. 167.

Allein Stades Textänderung nach Ⓖ, der ich noch in der BHebr. zustimmte, weckt das Bedenken, daß sich auf diese Weise kein Grund einsehen läßt, weshalb die lojot (oder wie man das Wort aussprechen will) bei den Keruben fehlen. Stehen dieselben *über und unter* den Figuren, nicht *an ihnen selbst*, so könnten sie auch bei den Keruben stehen. Anders, wenn sie zu ihnen gehören. Darüber nachher (S. 220).

Wie haben wir uns aber die Löwen, Rinder und Kerube auf den Leisten und Sprossen angebracht zu denken? Hier kann uns abermals das bisherige Material nur ungenügende Auskunft geben. Indem man die שלבים entweder gar nicht als Verbindungsstäbe oder Leitersprossen, sondern anders verstand, oder aber indem man sie zwar als „Sprossen", aber aus den cyprischen Geräten heraus zu deuten suchte, geriet man durchweg auf breite Leisten oder Bretter aus Erz, auf denen man sich die Figuren eingraviert dachte[1]. Dem widersprach nun freilich eigentlich zum voraus schon die Benennung Sprossen wenigstens bei denen, die so übersetzten. Man darf nur die sog. Sprossen bei Stade Gesch. I. 341 oder ZAW XXI 167 ansehen, um sich zu überzeugen, daß man so breite Tafeln nicht eigentlich Sprossen nennen kann. Ferner widersprach ihm der Umstand daß nach V. 37 (vgl. 33) das Ganze gegossen sein sollte, die wichtigsten Figuren, die dem Ganzen das charakteristische Aussehen und sein eigentümliches Gepräge gaben, demnach auch wohl als gegossen anzunehmen waren. Dann aber sind sie wohl an die Sprossen angegossen. Stehen aber gegossene Figuren auf den Sprossen (vgl. Abb. 42)[2], so werden wir von selbst auf Stäbe derart geführt, wie die Fragmente der idäischen Grotte sie uns zeigen, wenigstens für die Sprossen, während die Leisten daneben recht wohl als etwas breitere Bänder existieren konnten.

In der Vorlage aus Kreta sind nun die Stäbe oben und

---

1) Über ומן in V. 31 s. u. S. 226.

2) Das Wesentliche an der Abbildung ist für unsern Zweck die Art, wie die beiden Steinböcke freistehend auf den Kapitellen angebracht sind. Sie sind augenscheinlich als ganze Figuren angegossen oder angelötet gedacht. Sie stehen lediglich oben, aber indem sie frei im Raume stehen, können sie leicht auch bei anderem Standort oben und unten angebracht erscheinen.

unten mit Figuren besetzt. Das ist auch hier, wenn wir einmal dieser Vorlage folgen, wahrscheinlich und wird durch andere Muster (s. Abb. 42) ebenso wie durch den hebräischen Text zugelassen. Nun heißt „oben und unten“ ממעל ומתחת. Es steht aber, da einmal der Text verderbt und, wie wir sahen, die Fassung von 𝔊 unhaltbar ist, nichts im Wege, unsern Vers so zu lesen, daß der Atnach zu מתחת versetzt wird: „und an den Sprossen ebenso, oben und unten. Die Löwen und Rinder hatten . . . lojot“. Für die letztere Ausdrucksweise ist der Anfang des folgenden Verses zu vergleichen. Bedeutet (worüber unten) lojot einfache Rosetten oder Gewinde, Girlanden, etwa aus Rosetten, so macht ohnehin bei unsrer Fassung der Leitern und Figuren ihre Anbringung über

Abb. 42. Assyrischer Feldbaldachin aus dem 9. Jahrh. v. Chr. (als Muster freistehender Figuren).

und unter den Löwen und Rindern, an die Stade denkt, Schwierigkeit, nicht aber wenn sie einfach an ihnen. zu ihnen gehörig gedacht werden. Nach dieser Richtung entstände also eine Erleichterung.

Der Rest des Verses bietet große Schwierigkeit. מורד bedeutet sonst den Abstieg oder Abhang, מעשׂה מורד müßte also eine Abhangsarbeit, eine abschüssige, nach unten gehende Arbeit sein. Gewöhnlich deutet man: herabhängende Arbeit, was wohl möglich ist, aber doch gar nicht sicher. Denn gerade das Herabhängen liegt in ירד, dem Wurzelwort von מורד, nicht, und der Sprachgebrauch selbst kennt das Nomen sonst nur als Bezeichnung von Örtlichkeiten.

Auch müßte der Ausdruck „Arbeit“ des Herabsteigens

oder Herabhängens eigentlich doch Befremden erwecken. Etwas Herabhängendes ist doch keine „Arbeit“ des Abhangs. Das läßt fast vermuten, daß auch hier ein Textfehler steckt und daß מורד in der Tat eine „Arbeit“, also wohl die Art der Anfertigung der לית bezeichnen will. I. I. Kahan macht mich auf die Möglichkeit aufmerksam, ob nicht מוֹרָד zu punktieren sein könnte, was dann für מֹרָד von רדד (vgl. מֹרָךְ von רכך) zu setzen wäre. Dann kämen wir auf die Bedeutung: Arbeit des Stampfens, Dünnschlagens, also geschlagene Arbeit, Metallplättchen.

Ähnlich steht es mit לֵיָּה. Gewöhnlich wird לֵיָּה nach לְוָיָה Prov 1 9 4 9 erklärt und als Gewinde, Kranz gedeutet. Das Wort לֵיָּה würde dann von einem Verbum לוה abzuleiten sein, das im Assyrischen (als *lamû*) umschließen, im Arabischen winden, drehen bedeutet, und לֵיָּה stünde dann für לָוָה oder לְוָיָה, wobei freilich nicht recht zu sehen ist, wie das eine aus dem andern geworden sein soll. Immerhin muß zugegeben werden, daß die Bedeutung Gewinde, wenn auch nicht diejenige Kranz, Girlande im Sinne von Blumenkränzen nach allem, was wir über den Stil der Zeit[1] wissen, und besonders nach dem, was wir an den ziemlich gleichzeitigen cyprischen Geräten sehen, recht wohl passen würde. Denn die Spirale ist ist geradezu ein Lieblingsornament dieser Geräte. Besonders aber darf jedenfalls auch an das überaus häufige Vorkommen der Rosette in der kretischen und mykenischen Kunst erinnert werden, sei es in einfacher Form und als Tierschmuck (man denke z. B. an Bilder der Art von Abb. 43) oder als Kranz von Rosetten. Am einfachsten wäre es, an die einfache Rosette nach Art der Abb. 43 zu denken; nur muß fraglich bleiben,

Abb. 43.
Stier mit Rosette.

1) S. darüber Furtwängler a. a. O. S. 419 ff. F. legt Wert auf die Übersetzung Gewinde und will nur an Spiralen denken; aber der Zusatz scheint, so unsicher er im übrigen ist, doch gerade diese Deutung nicht zu begünstigen.

wieweit man berechtigt ist, sie (als einen Kranz von Blumenblättern) mit לוּיָה zu bezeichnen. Daher darf man allen Ernstes fragen, ob nicht einfach לְוָיֹת *Kränze*, *Gewinde* einzusetzen und לוּיֹת für bloßen Schreibfehler zu erklären sei. Um ihn zu verstehen, brauchen wir lediglich die volle Schreibweise לויות für לוית anzunehmen und zu vermuten, sie sei versehentlich לוֹיֹת statt לְוָיֹת punktiert worden.

Will man also nicht auf jede Übersetzung verzichten, so wäre wohl, wenn auch mit allem Vorbehalt, zu übersetzen: „Die Löwen und Rinder hatten Kränze (Gewinde), geschlagene Arbeit". Bei aller Zurückhaltung, mit der diese Übersetzung gegeben ist, darf doch an den einen Vorteil erinnert werden, den sie bietet: das Rätsel, das die Erklärer vielfach beschäftigt hat, und auf das oben S. 219 schon Stade gegenüber aufmerksam gemacht wurde, nemlich warum nur die Löwen und Rinder, nicht aber die Keruben genannt seien, löst sich dann ohne Schwierigkeit. Löwen und Rinder gelten als irdische, wenn auch symbolische Wesen; sie erhalten Schmuck wie Tiere im Leben ihn tragen; man denke an die Reittiere und Richter 8 21. Kerube hingegen sind überirdische Wesen, für die sich ein Schmuck nicht ziemt.

d) Räder, Füße, Schulterstücke.

V. 30. Über die Räder und ihre Achsen, die zunächst in diesem Verse beschrieben werden, sind wir nach den vorhandenen Mustern nun so wohl unterrichtet, daß dieser Teil des Verses keiner Erläuterung bedarf. Auffallend ist nur, daß die eigentliche Beschreibung nicht fortgesetzt, sondern auf V. 32ff. verschoben wird. Darüber ist nachher zu reden. Klarer ist, daß die Beschreibung hier ungenügend ist und deshalb nicht imstande, dem Leser ein Bild von der Sache zu vermitteln. Es ist deshalb sehr verständlich, daß Stade, um diesem Versteil aufzuhelfen, die Worte am Ende des V. 35 „und seine Halter und seine Schlußleisten gingen von ihm aus" hierher versetzen will. Allein ob mit Recht, ist nur zu fraglich. Denn einmal befremdet: seine Halter (ידותיה), da zwar die Schlußleisten, nicht aber die Halter uns schon vorgestellt sind, man also eine vorangehende Benennung der

Halter erwartet. Sodann aber befremdet auch, daß hier, wo von den Rädern die Rede ist, plötzlich die Leisten herbeigezogen werden: in einer zusammenfassenden Bemerkung oder Übersicht könnte man das verstehen, nicht aber hier mitten im Texte. Wollte man also hier etwas einsetzen, so müßte man sich mit den Haltern begnügen. Dann wird aber Stades Hypothese um so fraglicher. Man wird sich daher bescheiden müssen zu konstatieren, daß die Beschreibung sich zunächst auf die Räder und Achsen beschränkt.

Von ihnen geht sie nun sofort über auf die *paʿamot* und ihre Schulterstücke bezw. auf die letzteren. Seitdem man aus dem Bronzewagen von Cypern die einzelnen Teile eines solchen Wagens genauer kennt, kann man über diese *paʿamōt* viel eher ein Urteil abgeben. Vor allem sieht man jetzt, daß sie etwas ganz anderes sind als die *jadōt*. Es war deshalb ein Fehler, wenn ich nicht nur in meinem Kommentar, sondern auch in der BH *pinnōt* Ecken einsetzen wollte. Von פעם Schritt, Tritt herkommend erklären sich die פעמות durchaus befriedigend nach Ex. 25 12, 37 3, wo das Wort Tischfüße bedeutet, als die Füße des Wagens. Es genügt das fem. Suffix einzusetzen. Ich hatte mich noch in der BH dadurch irreführen lassen, daß hier der oberste Teil der „Füße" in Betracht kommt, der besser als Ecke oder Eckpfosten bezeichnet würde; aber die nochmalige Vergleichung des Gerätes von Larnaka läßt mir keinen Zweifel, daß dort der ganze Fußpfosten so sehr als ein Stück von unten bis oben behandelt ist, daß man kein Bedenken zu tragen braucht, ihn auch bis oben hin als Fuß zu bezeichnen.

Was nun die Schulterstücke oder Schultern *kᵉtefot* anlangt, so sind auch sie durch das Gerät von Larnaka vollkommen klargestellt. Dort stehen auf den 4 Ecken Vögel vielleicht Tauben. Sie mögen der Taube der Istar entsprechend als das Tier der Hauptgottheit gelten. Aus diesem Grunde wären sie dann in Israel beseitigt und durch angegossene Aufsätze anderer Art ersetzt. Aber welcher Art die Schulterstücke waren, ist leider nicht mehr zu ermitteln. Meine Übersetzung im Kommentar: „jenseits eines Mannes" = über Mannshöhe war, auch wenn ich sie nur mit Fragezeichen versehen vortrug, unbedacht und ist deshalb mit Recht Stades

Spott verfallen. Klostermann[1]): „gegenüber einem jeden“ geht ebenfalls nicht, man müßte sagen: „jenseit eines jeden“ und dann immer noch mindestens אשה, besser aber אשה ואחותיה erwarten. Soviel scheint mir nach V. 36 wahrscheinlich, daß ולות (bzw. s. o. ולויות) am Ende zu lesen und *und Gewinde* zu übersetzen ist. Daraus folgt dann, daß auch im מעבר איש entweder ein selbständiges Gebilde oder eine nähere Bestimmung der Beschaffenheit der Schulterstücke steckt. Bei der großen Ähnlichkeit der Wortbilder hier und in V. 36b darf man wohl daran denken, daß das fremdartigere כמער die Wurzel des מעבר enthalten könnte.

Freilich wissen wir um nichts besser, was כמער heißen könnte. Man übersetzt gewöhnlich: „nach dem Raum einer jeden“ (Tafel), so ich selbst im Kommentar. Allein abgesehen davon, daß an unserer Stelle diese Übersetzung und Deutung nicht anginge, bleibt doch überhaupt das Bedenken, daß das Verb. ערה doch nur entblößen, davon abgeleitete Nomina wie עֶרֶה, מערה, תער und מער (soweit sie gesichert sind) immer nur die Entblößung, Kahlmachung oder das Instrument für sie, bzw. ihr Produkt bezeichnen, nicht aber die kahle Stelle an sich oder den freien Raum als solchen. Die Übersetzung: freier Raum wird deshalb recht problematisch. Das einzige was für מער bzw. wohl מערה wirklich bezeugt scheint, ist *Blösse* im Sinne von Nah. 3 5. Bei der starken auf manchen Seiten heute herrschenden Neigung, diese Art von Emblemen überall im kanaanitischen und hebräischen Altertum wiederzufinden[2], läge es nahe, auch hier ein solches anzunehmen, was der Text כמע איש am ehesten zuließe und der Talmud[3] wie

1) Vgl. schon Thenius im Komm. z. St.

2) Vgl. auch das oben S. 129 A. 1 in betreff der Maṣṣeben Gesagte.

3) Joma 55a: אמר רב קטינא בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה ואומרים להן ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה . . . . . כמער איש ולוויות (so!) מאי? כמיר איש ולוויות אמר רבה בר רב שילא: כאיש המעורה בלוויה שלו.

Also: . . . „man zeigte ihnen die Kerube, die aneinander angeschlossen (eng miteinander verbunden) waren, und sagte zu ihnen: Seht (nämlich darin als in einem Symbol) die Liebe zu euch von seiten Gottes! (sie ist) gleich der Liebe von Mann und Weib . . . . כמיר איש ולו' was bedeutet das? (es bedeutet . . . .): gleich einem Mann, der angehängt ist (angeschlossen, eng verbunden mit) seinem Kranze“. Um über den Sinn

es scheint geradezu begünstigt. Allein es muß mit Entschiedenheit betont werden, daß weder die cyprischen Kesselwagen noch sonst irgend ein hier in Frage stehendes Kultusgerät auch nur den geringsten Anlaß dazu bietet, der Möglichkeit ernstes Gewicht beizumessen.

e) Zylinder und Kessel.

V. 31. Vom obern Ende des Gestells geht die Beschreibung nun vollkommen sinngemäß über auf den Aufsatz. Auch über ihn sind wir durch die cyprischen Funde vollkommen im Klaren, so daß die früheren Hypothesen dadurch zum großen Teile von selbst hinfällig geworden sind. Was mit dem *Mund* des Fahrstuhls gemeint ist, wird nun sofort deutlich: es ist der auf dem Gestell sitzende Zylinder, der natürlich dazu bestimmt ist das Mundstück des Gerätes oder die Öffnung darzustellen, durch welche der Kessel aufgenommen und gehalten wird. Man lese וּפִיהָ und nachher für לַכֹּתֶרֶת, da ein Knauf nicht in Frage kommt, לַכִּתְפֹת, wie schon Ewald vermutet hatte. Desgleichen ist vor באמה eine Zahl einzusetzen, wie ebenfalls schon Ewald gesehen hat. Nimmt man *eins* an, so wird man etwa das Mittel zwischen der Höhe des Zylinders im Verhältnis zu der des Gestells beim Wagen von Larnaka und derjenigen beim Fund von Enkomi einhalten. Eine angenehmere Proportion freilich entstände, wenn man den Zylinder etwas niedriger ansetzte, etwa $1/2$ Elle hoch, dann wäre zu lesen חֲצִי הָאַמָּה. Immerhin darf die Notiz von V. 35, die tatsächlich von einer halben Elle redet und dabe augenscheinlich an das zylindrische Auflager denkt, nicht

---

der letztern Redensart ja keinen Zweifel aufkommen zu lassen, erklärt sie Raschi noch ausdrücklich: באשתו בין (umschlungen) חנדבק וחבוק זרועותיו. [K.]

Der ganze Passus soll wohl lediglich der Erklärung der Worte ניער und ליח bezw. (wie gelesen wird) ליוה dienen; ferner ist klar, daß ניער zwar nicht mit ערה entblößen in Beziehung gebracht wird, wohl aber mit talm. ערה anhängen, und zwar im obszönen Sinn, ebenso daß auch ליוה nicht in der gewöhnlichen, sondern in euphemistischer Bedeutung steht. — Ein Grund, dieser etwas sonderbaren Phantasie der Talmudisten zu folgen, wird kaum vorliegen.

übersehen werden. Es ist sehr wohl möglich, daß sie das Richtige erhalten hat und daß um des Widerspruchs willen die Ziffer hier in V. 31 fallen mußte. Jedenfalls aber sind die anderthalb Ellen im Texte (אמה וחצי האמה) zu streichen. Woher sie kommen, ist nicht zu sagen. Wenn der Aufsatz eine Elle hoch gedacht war und der Kessel selbst, was recht wohl stimmen würde, um $^1/_2$ Elle über ihn emporragte, so wären die $1\,^1/_2$ Ellen beisammen, und es ließe sich immerhin denken, daß ein Glossator dem am Rande Ausdruck lieh und die Glosse mit der Zeit in den Text kam.

Die Beschreibung des Zylinders wird abgeschlossen durch die Bemerkung, daß auch er Figuren hatte. Welcher Art sie sind, ist nicht gesagt. Es steht aber nicht das Geringste im Wege, an Spiralen und Ornamente ähnlicher Art (Strickornamente), wie wir sie bei dem Gerät von Larnaka sehen, zu denken. Gerade die Unbestimmtheit des Ausdrucks gegenüber den früheren konkreteren Bezeichnungen — Löwen, Rinder, Kerube; Gewinde — läßt vermuten, daß es sich um etwas anderes als dort handeln werde. Anderseits verlangt die Bezeichnung *miḳlaʿōt* nicht notwendig gerade geschnitzte oder gravierte Arbeit; durchbrochene Arbeit von der Art jener Spiralen würde m. E. dem hebräischen Texte vollkommen entsprechen.

f) Einheitlichkeit des Berichts.

Eine besonders wichtige Frage, ehe wir in die weiteren Verhandlungen eintreten können, ist nun aber die nach der Einheitlichkeit des biblischen Berichtes. Gewisse Unebenheiten und Dubletten in ihm waren längst aufgefallen, und soweit sie nicht auf dem Wege der Textkritik zu beseitigen waren, suchte man teils durch Umstellungen, teils durch Ausschaltung einzelner Stücke aus dem Hauptberichte zu helfen. Den letztern Weg hat besonders Klostermann betreten; ihm folgten Benzinger und Furtwängler, letzterer indem er die von Klostermann angeregte Ausschaltung von V. 34—36 anerkannte, aber Klostermanns Beobachtung auch auf V. 32 und 33 ausgedehnt wissen wollte, so daß nach ihm V. 32—36 einem andern Berichte angehören. In der Tat haben die Funde von Enkomi und Larnaka die Theorie Klostermanns

viel eher gerechtfertigt als diejenige Stades, der auch ich zugestimmt hatte. Infolgedessen hat Stade sie mit Recht zurückgezogen. Er schließt sich nun Furtwängler bzw. Klostermann an, geht aber auch über den ersteren noch um einen Schritt hinaus, indem er nun auch die Schlußworte von V. 31 von den vorhergehenden Versen loslöst und zu V. 32ff. zieht. Doch sieht er, darin nun ganz eigene Wege gehend, in diesen so ausgeschiedenen Resten nicht eine Einschaltung oder einen Nebenbericht, sondern er nimmt sie mit V. 27 zusammen und erklärt 27. 31bβ–39 (außer 34aβ, 35bβ) für den Hauptbericht, das Übrige aber, also besonders 29–30aα. 31 (wozu die oben genannten Stücke, aber in anderer Anordnung, kommen) als Nebenbericht. Man sieht: Stades neue Theorie ist reichlich kompliziert, sie arbeitet mit beiden in Frage kommenden Gesichtspunkten; statt: entweder Umstellung oder Doppelbericht lautet nun seine Losung: sowohl dieses als jenes.

Eine Entscheidung in betreff dieser Frage kann selbstverständlich nur im engsten Zusammenhang mit der Erklärung des Textes selbst versucht werden. Die Art wie das Verhältnis der einzelnen Verse zu einander angesehen wird, ist vielfach beeinflußt von der Art wie der einzelne Vers selbst verstanden wird. Immerhin lassen sich unter Verweisung auf die Ergebnisse der nachfolgenden Einzelerklärung hier schon folgende Hauptgesichtspunkte feststellen.

Zunächst ist zu konstatieren, daß die hauptsächlichste Unebenheit sich in V. 34f. gegenüber V. 28ff. findet.

Stade hat sofort hinter V. 28 (ja 27) einen Einschnitt gemacht: in V. 29 soll bereits eine neue Hand erkennbar sein. Darüber kann nun freilich kein Zweifel aufkommen, daß unser Vers für sich, wenn man ihn mit dem Blick nach vorwärts und nach rückwärts liest, sich vortrefflich in den Zusammenhang eingliedert. Vor allem paßt er als Fortsetzung von V. 27f. ganz gut. Es ist zwar anzuerkennen, daß die andern Beschreibungen dieser Art in V. 15–26 nur den Gegenstand nennen und ihn dann ohne weitere Überleitung sofort beschreiben. Aber daß unser Abschnitt hierin etwas von den andern seiner Art abweicht, kann uns nicht befremden, weil er überhaupt eine Sonderstellung einnimmt. Er allein bietet eine ausführ-

lichere Beschreibung, natürlich weil kein anderer Gegenstand so kompliziert war wie dieser. So erklärt sich also die Abweichung hinreichend, und es liegt von hier aus keinerlei Grund zu einer Scheidung von V. 29 vor.

Übersehen wir die bisher gegebene Darstellung unseres Gerätes, so läßt sich bis zu dem Punkte, bei dem wir nun angelangt sind, V. 31bα, eine in sich geschlossene Darstellung der Geräte verfolgen, sei es von V. 27, sei es von V. 28 an. Nachdem erst die Dimensionen der Gestelle ohne die Räder angegeben waren (27), wird die Beschreibung, mit teilweisem Eingehen ins einzelne, gegeben: erst werden die Leisten und Sprossen genannt (28), dann genauer beschrieben, was für Figuren an ihnen und welche Ornamente an den Figuren sind (29), sodann die Räder und Achsen genannt und die Schulterstücke beschrieben (30), sodann wird das Auflager für den Kessel beschrieben (31abα). Statt daß nun in der Beschreibung fortgefahren würde, wird von 31bβ an auf schon Dagewesenes zurückgegriffen, zunächst aber so, daß einzelne vorher nicht eingehender beschriebene Dinge genauer geschildert werden, so in 31bβ die Leisten ihrer Gestalt nach, sodann in 32 die Räder nach ihrer Lage, ihren „Händen" d. h. Haltern, ihrer Größe und in 33 nach ihrer Beschaffenheit bzw. der ihrer einzelnen oder der eng mit ihnen zusammenhängenden Teile.

Diese Übersicht läßt es sehr wohl verstehen, wie Furtwängler und ihm folgend Stade auf den Gedanken kamen, es sei von V. 32 (Furtwängler) oder dann richtiger von 31bβ (Stade) an ein Parallelbericht anzunehmen. Aber es scheint mir doch in hohem Grade fraglich, ob dieser Weg zum Ziele führt. Wenigstens zunächst bis V. 33 inclusive muß ich den Bericht trotz der eben namhaft gemachten Unebenheiten für einheitlich erklären. Es sieht, obwohl es nicht gerade von großer schriftstellerischer Kunst zeugt, doch ganz wie Absicht aus, wenn in 31bβ—33 gerade solche Dinge genauer beschrieben werden, die vorher nur genannt oder kurz gestreift waren, über die wir aber doch, wenn andere eingehend beschrieben werden, notwendig auch eine nähere Beschreibung erwarten. Parallelberichte pflegen wir in der Regel anzunehmen, wenn auffallende Dubletten oder wenig-

stens störende Pleonasmen vorliegen, oder wenn gar inhaltliche Widersprüche die Einheit der Verfasserschaft unmöglich machen. Von alledem ist hier nichts zu sehen. Der Nachtrag wiederholt nichts schon Gesagtes, noch steht er mit ihm auch nur im Geringsten in Widerspruch; im Gegenteil, er ergänzt es in der willkommensten Weise, er bringt, was wir eigentlich fordern müssen nach, aber so, daß eigentlich vorher schon halb darauf hingewiesen ist. Das sind, soweit ich sehe, nicht die Kennzeichen eines Parallelberichtes, sondern die Merkmale eines minder geschickten Erzählers.

Es kommt dazu, daß diese Hypothese sofort eine Hilfshypothese nötig macht, für die wir gar keine Anhaltspunkte haben. V. 32 redet von den 4 Rädern und den Schlußleisten. Die letzteren wären nach Stades Annahme wenigstens schon in 31bβ genannt, die Räder aber nicht. Sie müssen also wohl als bekannte Größe vorausgesetzt sein. Das heißt: es muß entweder derselbe Verfasser reden wie vorher oder, wo nicht, müßte angenommen werden, daß der zweite Bericht — für Stade der Hauptbericht — uns hier die Spur seines fragmentarischen Charakters erweise, weil die frühere Erwähnung der Räder, die gefordert werden muß, fehlt[1]. Stehen diese beiden Möglichkeiten zur Wahl, so ist für mich nach dem oben Bemerkten kein Zweifel, welche im Ernste in Betracht zu kommen hat. Dies um so mehr, als dieser angeblich selbständige Bericht auch sonst noch über wichtige Dinge keinen Aufschluß gibt, so daß er jetzt die seltsame Manier bekundet, die Beschreibung mit den Rädern zu beginnen. Ihn für den „Hauptbericht" zu erklären, wie Stade tut, ginge schon um deswillen nicht an. Wir tun also besser, V. 31bβ–33 als Fortsetzung des Bisherigen zu erklären Erst mit V. 34 setzt, wie sich zeigen wird, eine andere Hand ein.

1) Anders steht es mit den Haltern der Räder; nachdem die Räder einmal genannt sind, kann es für selbstverständlich gelten, daß sie auch Halter, die als notwendiges Zubehör zu ihnen gelten können, haben müssen.

g. Noch einmal die Schlußleisten und die Räder.

V. 31bβ trägt dann, wie schon erwähnt, die Beschreibung der Schlußleisten nach. Im Gegensatz zu den Leitersprossen, die wohl als runde Stäbe anzusehen sind (vgl. die Fragmente der idäischen Grotte), sind sie viereckig; auch die Eckpfosten oder Füße mögen, nach dem Wagen von Larnaka zu schließen, keine scharfen Ecken, wenigstens nach außen hin, gehabt haben. Daß man ומסגרתיה zu lesen und das ם aus Dittographie zu erklären habe, hat schon Benzinger richtig erkannt. Darnach wäre also auch hier BHK zu korrigieren.

V. 32. 33 tragen ebenso das Genauere über die Räder nach. Über den Anfang von 32 und den Sinn der Bemerkung, daß die Räder unterhalb der Schlußleisten angebracht seien, ist schon oben S. 206 gehandelt. Die Form למתחת ל ist freilich fremdartig, hat aber doch an Bildungen wie מִלְמַעְלָה eine gewisse Analogie, so daß kaum ein Grund sein dürfte, sich mit Stade an ihr zu stoßen. Was aber sind die „Hände" der Räder? Es ist durchaus verlockend, an die Seitenstützen der beiden cyprischen Gestühle zu denken, wie Stade tut, um so mehr, da ja sogar die Seitenlehnen des Thrones Salomos als Hände bezeichnet werden (1 Kön 10 19). Wäre hier von den Händen der Mᵉkōna überhaupt die Rede, so würde ich keinen Anstand nehmen in ihnen jene Halter oder Stützen des Gestells zu sehen (s. zu V. 35 und oben S. 222f). Aber hier ist die Rede von den Händen der Räder. So können unmöglich jene Stützen heißen. Sie können es an sich nicht, aber noch viel weniger, wenn nachher unter den einzelnen Bestandteilen der Räder oder den ganz unmittelbar zu ihnen gehörigen Dingen, also neben den Felgen, Speichen, Naben auch ihre Hände genannt werden. Auch hier kann m. E. das Gerät von Enkomi uns nicht im Zweifel lassen. Die Füße des Gerätes laufen unten zu einer kreisrunden Öffnung, einer hohlen Hand gleichend, aus, durch welche die Achse der Räder gehalten wird. Diese Halter, nicht die schrägen Stützen des ganzen Gestells, sind die Hände oder Halter der Räder[1].

1) Wie ich nachträglich sehe, macht schon Buhl in Gesenius' Lexikon[14] einen Unterschied zwischen den zwei Arten von „Händen".

h. Ein Parallelbericht.

V. 34. 35. Haben wir bisher keine Veranlassung gesehen, eine zweite Hand anzunehmen, so treten nun allerdings neue Erscheinungen auf, welche die Einheitlichkeit der Berichterstattung ausschließen. Hier treten wirkliche Dubletten zutage, dazu andere Kriterien eines Doppelberichtes bzw. einer Interpolation. Dies hat schon Klostermann richtig erkannt, nur steht er sich m. E. damit wieder selbst im Lichte, daß er auch V. 36 ausschaltet.

Zunächst ist augenscheinlich, daß die Erwähnung und kurze Beschreibung der Schulterstücke in V. 34 nach allem, was in V. 30 über sie gesagt ist, keinerlei Neues mehr bringt. Der Vers kann nicht als Ergänzung oder Bereicherung irgendwelcher Art V. 30 gegenüber gelten, sondern lediglich als Dublette. Es kommt dazu, daß was vorher Füße (*pa'amōtaw*) hieß, nun Ecken, Eckpfosten (*pinnōt*) heißt. Nicht einmal die Bemerkung, daß die Schulterstücke (hier auffallenderweise maskulinisch) „von der Mᵉkōna sind", bringt etwas Neues. Dasselbe ist in V. 30 viel deutlicher dadurch ausgedrückt, daß gesagt ist, sie seien angegossen.

Ähnlich steht es mit V. 35. Er wiederholt den Inhalt von V. 31. Zunächst muß der Text so hergestellt werden, wie in BHK kurz angegeben ist, nur daß ich jetzt die $1\frac{1}{2}$ Ellen mit noch geringerem Zutrauen als dort im Texte zulassen möchte; es wäre also in BHK das in der Note hinter כֵּן Stehende besser zu streichen. Dann zeigt sich, daß abgesehen von der zweiten Hälfte dieser Vers nur Bekanntes bietet, mit Ausnahme der freilich selbstverständlichen Notiz, der Kessel sei rund gewesen, und der schon oben S. 225 berührten halben Elle — falls hier der Text, was freilich nicht ganz sicher ist, heil ist. Immerhin bin ich geneigt dies anzunehmen. Ich halte darum auch dieses Stück, das deutlich genug die Einschaltung verrät, nicht für einfache Interpolation, sondern für ein hierher geratenes Stück eines zweiten Berichtes. In betreff der halben Elle des Auflagers hat der letztere sogar vielleicht noch das Richtige erhalten, und in diesem Falle tut er uns gegenüber der Textverderbnis im Hauptbericht an dieser Stelle (V. 31) einen guten Dienst.

Es fehlen uns noch die Schlußworte des Verses. Die Redeweise: ihre (der *Mᵉkona*) Hände und Schlußleisten *sind von ihr*, weist diese Worte mit hoher Wahrscheinlichkeit der Einschaltung zu. Denn der Berichterstatter selbst sagt dafür: sie sind angegossen (V. 30). Dann ist hier also von Händen nicht der Räder, sondern der Mᵉkōna selbst die Rede. Was sie sein werden, ist oben (S. 230) schon festgestellt, und es fragt sich hier nur noch, wie sie in diesen Zusammenhang kommen. Da sie und die Schlußleisten sich hier nach dem masoretischen Text recht fremdartig ausnehmen, hat, wie oben schon erwähnt, Stade zu der Aushilfe gegriffen, die Worte an eine andere Stelle, nämlich in den V. 30 zu versetzen. Daß sie dort nicht am Platze sind, ist zu V. 30 schon — ganz unabhängig von unserer Stelle und rein aus dem Zusammenhang jenes Verses heraus — erwiesen worden. Es kommt jetzt von unsrer Stelle aus angesehen noch die Erwägung hinzu, daß die Worte, wie sich vorhin zeigte, ihrem Stil nach zu V. 34 gehören und nicht zu jener Versgruppe dort (für Stade V. 28—31).

Aber ganz abgesehen hiervon durfte eine Versetzung der Worte erst als Notbehelf in Frage kommen und es mußte sich jedenfalls zuerst der Versuch empfehlen, sie an ihrer Stelle selbst zu deuten. Da ist es nun freilich ohne weiteres klar, daß die Halter des Gestühls nicht oben auf ihm sitzen können, wenn schon die Schulterstücke dort sind. Vielmehr müssen sie unten sein; man muß also das Gegenstück zu בראש, somit etwas wie: in der Mitte oder am Fuße voraussetzen und muß die Akzente lassen wie sie sind. Dann ist zu übersetzen etwa wie: „und *unten an* der Mᵉkōna waren ihre Stützen; ihre Verschlußleisten aber gingen von ihr aus, d. h. gehörten zu ihr selbst.“ Wie man das letztere sich denken will, kann dahingestellt bleiben. Ich möchte vermuten, daß der Berichterstatter annahm, es seien entweder zugleich mit jedem der 4 Füße oder Eckpfeiler jedesmal die zu ihm gehörigen wagrechten Leisten gegossen und dann das Ganze zusammengefügt worden, oder aber — was sich technisch wohl eher empfehlen könnte — sie seien angeschweißt, die übrigen Teile aber anderweitig befestigt worden. Hier endet, wie ich glaube, die Einfügung und es folgt nun mit **V. 36** und **37** die Fortsetzung und der Abschluß des Berichtes selbst.

i) Die „Tafeln".

Scheidet man zunächst die aus erweiterter Dittographie vom Ende des vorhergehenden Verses hergekommenen Worte ידותיה ועל ומסגרתיה aus, so bleibt in 36a übrig, daß er auf die Tafeln Kerube, Löwen und Palmen eingrub. Da hier sowohl die Palmen als das Eingraben als die Tafeln vollkommen neue Begriffe darstellen, so wird man vor allen Dingen fragen müssen, ob damit auch inhaltlich etwas Neues, noch nicht Beschriebenes gemeint sei, oder ob wir es mit den uns schon bekannten Dingen unter neuen Namen zu tun haben. Im letztern Falle müßte unser Vers noch der Dublette zugehören und wir müßten in den Keruben, Löwen und Palmen das Gegenstück dieser Quelle zu den Löwen, Rindern und Keruben von V. 29, in den Tafeln also wohl das Gegenstück zu den zwischen den Leitersprossen liegenden Leisten und den Leitersprossen selbst und in dem Eingraben das Gegenstück zu der zwar nicht beschriebenen, aber von uns vermuteten Herstellungsart der an den Sprossen und jenen Zwischenleisten sitzenden Figuren sehen.

Wie man sieht, ist jeder einzelne der drei Punkte von dem andern verschieden und es bleibt überhaupt so gut wie nichts Gemeinsames übrig. Hier kann überhaupt nicht mehr von einer Dublette die Rede sein, auch nicht von einer abweichenden Überlieferung im gewöhnlichen Sinne, sondern wir hätten es mit einer so widerspruchsvollen Berichterstattung zu tun, daß man bei dem Mangel an sicheren Zeugnissen für den einen der beiden Berichte überhaupt nicht wagen dürfte, in diesen drei Punkten sich ein Bild unsres Gerätes zu machen. Das würde sich schon um des willen empfehlen, weil doch eigentlich Leitersprossen unmöglich Tafeln heißen können und weil auf Sprossen, die man sich doch zunächst als Stäbe vorzustellen hat, auch nicht wohl Figuren eingegraben werden können.

Führt also jene Annahme zum voraus zu befremdlichen und nur unter allerstärkster Bezeugung einigermaßen wahrscheinlich werdenden Konsequenzen, so muß jedenfalls der Versuch einer andern Deutung gemacht werden, als sie von Klostermann, Furtwängler und Stade geboten wird. Dann

aber kommen wir von selbst darauf, zu vermuten, es handle sich hier um die Fortsetzung des wirklichen Berichtes, der ja doch in V 37 bzw. 37ff. seinen Abschluß erwartet. In diesem Falle haben wir es natürlich hier mit Stücken zu tun, die bisher noch nicht beschrieben sind. Nun wissen wir aus V. 31, daß die Schlußleisten (*misgᵉrōt*) viereckig, nicht rund sind. Wir wissen ferner, daß im bisherigen zwar die einen Schlußleisten, nämlich die inneren, zwischen den Leitersprossen liegenden, ihrem Schmucke nach genauer beschrieben sind (V. 29), nicht aber die äußeren. Auch auf ihnen dürfen wir Ornamente erwarten. Und da sie mit den starken Eckpfosten oder Füßen (pinnōt oder pᵉʿamōt) zusammen das eigentliche Gestell ausmachen, das den Aufsatz samt dem Kessel und dessen Wasserinhalt zu tragen hat, so haben wir alles Recht, diese äußeren Leisten im Unterschied von den inneren Zwischenleisten von stattlicher Stärke uns vorzustellen. Das entspricht auch durchaus den Geräten von Larnaka und besonders von Enkomi. Sie sind also, wie ja auch schon der Altar des Titusbogens es angibt, als breite Erzbretter oder Erztafeln zu denken und können darum recht wohl Tafeln heißen.

Man kann freilich fragen, weshalb denn diese sonst *misgᵉrōt* genannten Leisten hier plötzlich anders heißen, nämlich *luḥōt*, und kann geneigt sein, darin das Kennzeichen eines andern Autors zu sehen. Allein es würde sich nach dem bisherigen Ergebnis schon deshalb schwer ein neuer Autor ausfindig machen lassen, weil nach unserem Befunde über V. 35 auch der zweite Autor, derjenige der Einschaltung, dem unser Vers doch am ehesten zuzuweisen wäre, von *misgᵉrōt* redet. Aber auch abgesehen hiervon läßt sich der neue Name für die alte Sache ausreichend begründen. Der Verfasser hat bisher in V. 28. 31 und 32 diesen Teil des Gerätes als *misgᵉrōt* bezeichnet, weil er auf ihre Bestimmung und Konstruktion sah. Jetzt will er ihren Schmuck noch beschreiben. Ihrer Beschaffenheit nach als oberer und unterer Abschluß (*misgᵉra*) des Gestells und als breite, in dem angenommenen Falle kahle, Flächen eignen sie sich nicht wohl für angegossene Ornamentik. Das Gerät von Enkomi hatte das Spiralornament, das von Larnaka das Strickmuster auch hier verwandt, Salomos Künstler geht hier andre Wege und wählt eingegrabene Arbeit. Sie eignet

sich für die breite, brettartige Erzfläche vortrefflich, und um dies sofort anzudeuten, nennt er hier die bisher als Verschlußstücke bezeichneten Leisten Tafeln.

Auf diese Weise gewinnen wir von dem einzigen Bestandteil des Gerätes außer den Eckpfosten, dessen Ausschmückung bisher noch nicht beschrieben war, eine befriedigende Anschauung: Die großen äußeren Schlußleisten werden mit Keruben, Löwen und Palmen in gravierter, vielleicht auch durchbrochener — *p̈fattah* heißt einfach: er öffnete — Arbeit verziert. Daß hier nicht genau dieselben Dinge abgebildet sind, wie im Innern des Rahmens, sondern an Stelle der Rinder Palmenmuster[1] treten, darf m. E. ebenfalls nicht dazu verleiten, nach einem Interpolator oder Parallelerzähler zu suchen: es bringt Abwechslung und Leben in das Ganze und verrät uns einen gewissen Reichtum der Phantasie und der bildnerischen Praxis, für den auch sonst die Beschreibung des salomonischen Tempels Anhaltspunkte genug bietet.

Über V. 36b ist schon oben S. 224 teilweise gehandelt Was כמער איש bedeuten soll, wissen wir, wie dort dargelegt ist, schlechterdings nicht. Die unter der Voraussetzung der Richtigkeit des masoretischen Textes der zwei Worte einzig in Frage kommende, oben ebenfalls abgelehnte Deutung kommt hier noch weniger in Betracht, da in Verbindung mit Löwen, Rindern und Palmen, wenigstens soweit irgend unsere Kenntnis reicht, vollends nichts mit ihr anzufangen ist. Doch wäre die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Worte wegen der nachfolgenden *lojot* aus V. 30 hierher geraten sind und sich hier relativ besser erhalten haben als dort. Was es mit dem Wort *lojot* für eine Bewandtnis hat, ist zu V. 30 ebenfalls schon dargelegt. Bei der Allgemeinheit des Ausdrucks „Gewinde“ sind wir auch hier keineswegs an eine bestimmte Art derselben, also speziell das Spiralornament, gebunden. Es steht m. E. nichts im Wege, hier an das beliebte Strickornament zu denken, das, soweit man auf der Photographie sehen kann, auch beim Geräte von Enkomi als Einfassung der „Tafeln“ diente.

---

1) Zu den Töpfen vgl. S. 43 Anm. 1.

6. Verwendbarkeit und Bestimmung.

Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so würden wir uns das salomonische Kultusgerät etwa in der Weise von Abb. 44 vorzustellen haben. Aber auch wenn wir soweit gediehen sind, haben wir das Ende der an uns herantretenden Fragen noch nicht erreicht. Vielmehr tauchen nun, sobald wir an den Zweck und die praktische Verwendbarkeit des Gestühles denken, neue Schwierigkeiten auf. Welche Bestimmung konnte ein so aussehendes Geräte haben? wie konnte es ihr dienen? wie konnte es an den Altar herangebracht werden[1]?

Es versteht sich von selbst, daß eine Opferstätte, bei der Tiere in größerer Anzahl geschlachtet, ja, wie es beim israelitischen Brandopfer der Fall war, ganze Schlachttiere auf den Altar gebracht wurden, einen reichlichen Bedarf an Wasser hatte. Die Zerlegung des Tieres an der Schlachtstätte sowohl als die Verbrennung auf dem Altar hinterließen eine Menge von Blut, Unrat und Aschenresten, die, sollten Altar und Tempelhof nicht in kürzester Frist einer Stätte der Unordnung und des Unrats gleichen, immer wieder beseitigt werden mußten. Dazu war ein reichlicher Wasservorrat unentbehrlich. Der Tempelplatz war daher, wie er heute noch mit einem System von Zisternen übersät und durch eine Wasserleitung mit fließendem Wasser versehen ist[2], ohne Zweifel auch schon in alter Zeit hinreichend mit Wasser versorgt.

Von hier aus fände an sich die Herstellung stattlicher Tempelgeräte wie des ehernen Meeres, eines gewaltigen Wasserbeckens, und der 10 Kesselwagen beim salomonischen Tempel ihre hinreichende Erklärung. Und doch ist immer schon, zunächst für das eherne „Meer", weiterhin auch für unsere Wasserwagen eine andere, nämlich die rein symbolische Erklärung nicht zur Ruhe gekommen. Die Benennung „Meer" erinnerte immer schon an Tiamat und die Rolle, die

1) Vgl. dazu im allgemeinen m. Kommentar zum Königsbuch S. 63f und PRE³ Art. „Tempelgeräte".

2) S. darüber oben S. 48.

dieser Begriff in Babylon spielte; die Tatsache, daß auch andere große Tempel Meere besaßen, wie man denn in Karnak, Baʿalbek und anderwärts heute noch die Anlagen der großen Tempelseen oder großen Wasserbecken beobachten

Abb. 44. Der salomonische Kesselwagen.

kann; die Tatsache ferner, daß in Jerusalem und zum Teil auch anderwärts neben den Zisternen und Wasserleitungen für besondere große Becken kein dringendes Bedürfnis mehr ersichtlich war — dies und manches andere verstärkte immer

aufs neue den Eindruck, daß wir es beim „Meere“ mit symbolischer Darstellung des Ozeans und dann wohl auch bei den Wagen mit einer solchen der Regenwolken zu tun haben. Auf der andern Seite ließ sich doch aber nie verkennen, daß die hergebrachte Erklärung von wirklichen, den Opferzwecken dienenden Wasserbecken die natürlichste und nächstliegende Deutung in sich schließe, so daß man bei voller Anerkennung der Möglichkeit jener symbolischen Erklärung doch immer wieder geneigt war, auf sie als die durch den unmittelbaren Gebrauch begünstigte zurückzugreifen.

Vielleicht läßt sich ein neuer Weg, unserer Frage näher zu treten, einschlagen. Wenn die zuletzt genannte Deutung unserer Kesselwagen — um bei ihnen stehen zu bleiben — richtig ist, wir sie also als Geräte ansehen müssen, die den Bedürfnissen des Opferdienstes unmittelbar zu dienen hatten, so darf mit Grund angenommen werden, daß sie diesen Bedürfnissen auch zu dienen imstande waren. Was läßt sich darüber ermitteln?

Zunächst die Frage der Fortbewegung anlangend. Der Kessel, auf den das ganze Gestühl angelegt ist, faßt 40 Bat. Wir kennen die Größe des Bat einigermaßen und können von ihr aus den Inhalt des gefüllten Kessels auf rund 1400 Liter Wasser schätzen. Genauer würden seine 40 Bat. das Bat zu 36,4 Liter gerechnet, 1456 Liter geben. Das Liter Wasser zu einem Kilogramm gerechnet, erhalten wir für das Wasser ein Gewicht von rund 1400 Kilogramm. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir das Gewicht eines Metallkessels, der dieses Quantum Wasser aufzunehmen hat[1], auf mindestens 600 Kilogramm ansetzen, und ferner wenn wir für das Gestühl, das dieses doppelte Gewicht, das des Kessels und das des Wassers, zu tragen bestimmt ist, abermals etwa jene 1400 Kilogramm ansetzen. Daraus ergibt sich ein Gesammtgewicht des mit Wasser versehenen in Dienst gestellten Kesselwagens von rund 3400 Kilogr. = 68 Ctr.[2].

1) Nach 1 Kön 7 23. 43-46 müssen wohl auch die 10 Kessel als gegossene, nicht getriebene Arbeit angesehen werden, was für die Bestimmung des Gewichtes nicht ganz gleichgiltig ist.

2) Die Schätzungen beruhen auf Berechnungen, die mir Prof. Dr.

Natürlich muß angenommen werden, daß der Wagen, sollte er praktischen Zwecken dienen, aus dem ehernen Meere seinen Wasserinhalt entnehmen sollte, um von da nach dem Schlachtplatze[1] und besonders nach dem Altar befördert zu werden. Es bedarf keines Beweises dafür, daß die Fortbewegung eines Wagens von dem vorhin erwähnten Gewichte sich nicht ohne weiteres und am besten nicht ohne gewisse Vorrichtungen am Wagen selbst vollziehen ließ. Sollte er gezogen oder geschoben werden? und im ersteren Falle durch Menschen oder durch Zugtiere? In beiden Fällen mußte er wohl gewisse Vorrichtungen zur Erleichterung der Fortbewegung und der Einhaltung der Richtung bei ihr an sich haben, sei es eine Deichsel oder Ringe zum Ziehen, sei es Ringe oder Handgriffe zum Schieben. Wenigstens möchte man bei der Größe und Schwere des Ganzen solche Hilfen erwarten. Trotz der Genauigkeit der Beschreibung erfahren wir von alledem nichts. Dürfen wir daraus schließen, daß die Wagen trotz der Räder gar nicht zur Fortbewegung bestimmt waren, sondern ähnlich wie wir es bei den Miniaturwagen von Cypern wohl annehmen müssen, ruhig an ihrem Standort verharrten?

Sodann die Frage des Aufstiegs betreffend. Die Wagen sind bei der niedrigsten durch den Text und die Verhältnisse zugelassenen Annahme $5^1/_2$ Ellen, somit nahezu 3 Meter hoch (genauer, wenn die Elle zu 0,52 m angesetzt wird, 2,86 m). Soll der Wagen praktische Verwendung finden, so muß er am ehernen Meere oder sonstwo mit Wasser gefüllt und am Altar oder dem Schlachtort entleert werden. Dazu muß er bestiegen werden, um das Wasser ihm zuzuführen und um es durch Eimer oder durch Röhren oder Hahnen oder sonstwie aus ihm zu entnehmen. Er muß eine Treppe oder irgend eine Art des Aufgangs besitzen, oder, wofern er etwa durch angelegte Leitern bestiegen werden soll, müßte er jedenfalls in der Höhe von $1^1/_2$ bis 2 Metern über dem Erdboden einen Umgang oder einen Tritt oder derart etwas besessen haben.

Max Schmidt von der technischen Hochschule in München freundlich zur Verfügung gestellt hat.

1) Vgl. Joseph. Ant. VIII, 3, 6 am Ende (sie sollten zum Waschen der Eingeweide und Füße der Tiere dienen).

Doch ist auch davon bei aller sonstigen Genauigkeit der Beschreibung nirgends die Rede; ja, wenn man das Bild des Gestühls sich vergegenwärtigt, so besteht überhaupt schlechterdings keine Möglichkeit, dasselbe zu betreten, da der Kesselrand genau bis zur Verlängerung der äußeren Seite der Eckpfosten des Ganzen herausragt. Unter diesen Umständen könnte überhaupt nur an Leitern gedacht werden, die an den oberen Rand des Kessels angelegt worden wären, um von hier aus das Wasser einzugießen und auszuschöpfen.

So wenigstens muß man sich den Gebrauch der Gestühle am Schlachtplatze vorstellen (vom Altar soll sofort die Rede sein). Man wird sich nicht verhehlen können, daß diese Art der Beförderung von Wasser an die Schlachstätte reichlich mit Umständen verknüpft war: man hatte erst ein erheblich schweres Gerät, nachdem es in vermutlich ebenfalls umständlicher Weise mit Wasser gefüllt war, umständlich herzuschieben, um sodann das Wasser auf einer Leiter aus dem 3 Meter hoch liegenden Kessel eimerweise zu entnehmen. Es läßt sich denken, daß man um der Heiligkeit des Orts, der Handlung und der Gestühle willen alle diese Umstände über sich ergehen ließ, obwohl man das nötige Wasser vermutlich aus den Zisternen und Röhren unter der Oberfläche des Tempelplatzes viel einfacher direkt entnehmen konnte; — aber auch hier drängt sich daneben doch alles Ernstes wieder die Frage auf, ob man nicht das Wasser tatsächlich da genommen haben werde, wo man es fand, und jene Kesselwagen lediglich als sinnbildlichen Zierrat des Tempelhofes betrachtete?

Zu ähnlichen Erwägungen werden wir endlich noch geführt, wenn wir das Verhältnis unserer Gestühle zum Altar ins Auge fassen. Es muß, wie schon bemerkt, vor allem angenommen werden, daß die Gestühle, wofern sie überhaupt praktische Verwendung fanden, das nötige Wasser zum großen Altar zu befördern hatten. Nun ist oben des genaueren sowohl über die Gestalt des salomonischen Altars selbst als über diejenige seiner Unterlage, des heiligen Felsen, gehandelt worden. Daraus hat sich ergeben, daß der salomonische Altar höchst wahrscheinlich erheblich niedriger und an Fläche erheblich bescheidener war, als wir bisher anzunehmen ge-

wohnt waren. Nehmen wir den höchsten Punkt des Felsen als etwa 1,70—1,85 m über dem Boden des heutigen Felsendomes liegend an, so hätten wir den Altar Salomos kaum höher als etwa 2 m über dem Pflaster vorzustellen, und den Umgang um ihn auf dem natürlichen Fels dürften wir uns nach der Beschaffenheit des letzteren noch um einiges niedriger denken.

Setzen wir nun unsere Fahrstühle zu insgesamt 3 m oder etwas weniger an (2,86), so würde von einer Höhe von rund 1,60—1,70 m, in der wir uns den Standort des Priesters am Altar vorzustellen haben, aus die unmittelbare Versorgung des Altars mit Wasser wohl denkbar sein, auch ohne daß der Priester die Leiter bestiege, wofern das Gefährt nahe genug an den Altar herangebracht werden konnte. In diesem Falle stände der Priester am Altar etwa so, daß er den Rand des Kessels gerade in Brusthöhe über sich hätte, somit wohl noch in der Lage wäre, mit einem Gefäße das Wasser aus dem Kessel zu schöpfen und unmittelbar auf den Altar zu gießen.

Allein wenn unsere oben ausgesprochene Vermutung in betreff des salomonischen Altars richtig ist, so muß derselbe viel kleiner gewesen sein als der heilige Fels und er hat dann höchstwahrscheinlich an keinem Punkte den Rand des Felsen berührt, sondern stand ziemlich in der Mitte desselben. Daraus ergibt sich aber, daß, wenn auch die Höhenverhältnisse eine unmittelbare Benützung des Kesselwagens am Altar zuließen, dieselbe dadurch ausgeschlossen ist, daß es keine Möglichkeit gab, mit dem Gestühle unmittelbar an den Altar heranzukommen. Man vergegenwärtige sich, um ein Bild der Sachlage zu gewinnen, die Abb. 5 bei S. 18.

Man könnte, wenn man sich die Gestalt des Felsen vor Augen hält (vgl. Abb. 4), auf den Gedanken kommen, die Gestühle mögen an der Stelle im Südwesten des hl. Felsen, wo derselbe in der Form eines großen rechten Winkels abgeschnitten scheint, herangeschoben worden sein, und man habe das Wasser dann über den Felsen weg zum Altar selbst hingetragen. Es wäre dies sogar ein recht verlockender Anlaß, die sonderbare Ecke dort im Felsen zu erklären. Allein der Fels fällt gegen Süden langsam ab; er wird also an jener

Stelle kaum mehr als $^1/_2$—1 m Höhe haben, so daß es unmöglich war, an dieser Stelle ohne Leiter aus dem Kessel zu schöpfen. Auch dieser Ausweg ist also nicht möglich.

Somit blieb, wie es auf Grund dieser Erwägung aller Möglichkeiten scheint, auch dem Priester am Altar nichts anderes übrig, als, wollte er aus dem Kessel des Fahrstuhls Wasser entnehmen, auf dem östlichen Aufstieg zum Altar erst zum Pflaster des Vorhofes herabzusteigen, auf der Leiter das nahezu 3 m hohe Gefährt zu erklimmen, um dann mit gefülltem Eimer herab- und den Altaraufstieg hinanzusteigen, bzw. wofern er sie nicht selbst tat, diese Arbeit durch einen der Leviten oder Tempeldiener (Gibeoniten u. dgl.) tun zu lassen. Die Möglichkeit, daß es so gehalten wurde, ist nicht zu bestreiten; aber daß es andere und viel leichtere Arten gab, das nötige Wasser zum Altar zu schaffen, ist abermals unverkennbar. Der Schluß ist damit, wenn wir die Kesselwagen auf ihre Verwendbarkeit prüfen, nahezu unausweichlich: es spricht von allen Seiten die höhere Wahrscheinlichkeit dafür, daß sie nicht dem praktischen Gebrauche dienten, sondern der Verkörperung einer religiösen Idee. Sie sind die Symbole der regenspendenden Gottheit.

Cancelled from
Gladstone's Library
- 1 MAY 2023
GLADSTONE'S LIBRARY

Biblia Hebraica. Adjuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel edidit **Rudolf Kittel,** professor Lipsiensis.

In vorzügl. Halbfrzbd. M. 10 —, in 2 Leinenbdn. M. 10.40, geh. M. 8 —

Auch in 15 Einzelheften zum Preise von M. 1 — bis M. 1.30.

Die ausserordentlichen Vorzüge dieser neuen Biblia Hebraica haben ihr sofort ungewöhnliche Verbreitung im In- und Auslande verschafft.

Der Text ruht auf dem eigens für dieses Bibelwerk mit peinlichster Genauigkeit verglichenen massoretischen Mustercodex, der editio Bombergiana.

Die Anmerkungen geben in sorgfältigster Auswahl die bedeutendsten abweichenden Lesarten sowie die beachtenswertesten Verbesserungsvorschläge der namhaftesten modernen Textkritiker; sie bieten in gedrängter Kürze einen sprachlichen Kommentar von ausserordentlicher Reichhaltigkeit.

Aus den überaus zahlreichen Besprechungen:

Professor D. Ernst Sellin-Wien im **Literarischen Zentralblatt:** „Dem Herausgeber u. seinen Mitarbeitern kann man nur herzlichst danken und das ganze für das Hebräische interessierte Publikum dazu beglückwünschen, dass nun endlich ein Text des Alten Testamentes dargeboten wird, bei dessen Benutzung der Leser nicht mehr alle Augenblicke sich einem widersinnigen oder den erlernten grammatischen Regeln widersprechenden Texte hülflos gegenübergestellt sieht, sondern die nötigen Anweisungen und Anhaltspunkte zur Emendation in den Noten findet."

Professor D. E. Nestle-Maulbronn hat dem Herrn Herausgeber, obwohl in Einzelheiten andrer Ansicht, die Biblia als ein Buch von grossem Nutzen bezeichnet.

Professor D. Giesebrecht-Königsberg, obwohl eine andre Anlage empfehlend, rühmt in der **Theologischen Literaturzeitung,** „dass die Aufgaben geschickt an verschiedene Arbeiter verteilt sind und dass jede Gruppe ihr Bestes getan hat . . die Anmerkungen . . [sind] mit Geschick und Urteil ausgewählt (das ganze Material abzudrucken war ja eine Unmöglichkeit) und geeignet, dem Lernenden ein gutes Bild von dem Stand der Fragen zu geben." Derselbe Rezensent wünscht an gleicher Stelle „dem Unternehmen der mit so bewährten Kräften und offenbarer Hingebung unternommenen Arbeit" guten Erfolg.

Privatdozent Lic. Dr. W. Staerk-Jena: „Es darf aber wohl die Hoffnung ausgesprochen werden, dass die neue Biblia Hebraica, deren Bücher ja für wenige Groschen einzeln käuflich sind, bald ausschliesslich von den Studierenden gebraucht werden wird. Das wäre der beste Dank für diese überaus wertvolle Gabe, der nur Unverstand und Nörgelsucht zum Vorwurf machen kann, dass sie nicht so geworden ist, wie der Herausgeber sie anfänglich geplant hatte."

Professor D. Koeberle-Rostock in der **Theologie der Gegenwart:** „Kittels Biblia ist ein für jeden Theologen unentbehrliches Werk . . . Nur wenn man ein oder das andre Buch einmal genau nach dieser Ausgabe durchgearbeitet hat, erkennt man, welche Fülle von Arbeit in diesen unscheinbaren Notizen steckt. Weiteste Verbreitung und fleissigste Benutzung ist diesem Werk dringend zu wünschen."

Professor Rahlfs in den **Göttingischen gelehrten Anzeigen:** „Das Werk bietet für den Handgebrauch viel Material, das man sonst nicht so bequem beieinander findet, und hilft schon dem Anfänger, der von Textkritik keine Ahnung hat, über allerlei Anstösse des hebräischen Textes hinweg."

„Ein Denkmal deutschen Gelehrtenfleisses, zu dem man nur mit ungeteilter Bewunderung emporschauen kann. Jeder Gelehrte u. Geistliche wird die Vorzüge schon nach wenigen Wochen aufmerksamer Benutzung dankbar empfinden." **(Der Alte Glaube.)**

s. auch die nächste Seite

Weitere Urteile über die ***Biblia Hebraica*** *edidit* ***Rudolf Kittel:***

Professor D. Joseph Rieber im **Allgem. Literaturblatt:** „Die K.'sche Bibelausgabe mit ihrem Variantenapparat war tatsächlich ein Bedürfnis allerersten Ranges . . ."

Professor D. Norbert Peters in der **Theologischen Revue:** „Prof. Kittel wie seinen Mitarbeitern an dem grossen Werke gebührt für die geleistete mühlselige Arbeit der warme Dank wie eines jeden Lehrers der alttestamentlichen Wissenschaft, so der beiden christlichen Kirchen und nicht minder der israelitischen Religionsgemeinde . . . Ich beglückwünsche den Leipziger Gelehrten zu seiner Ausgabe aus aufrichtigem Herzen."

Professor Dr. J. V. Prásek in der **Wochenschrift für klassische Philologie:** „Die Wissenschaft wird dem Herausgeber sowie seinen gelehrten Mitarbeitern Dank wissen, da die Forschung jetzt über einen richtig überlieferten, allen Anforderungen der modernen Wissenschaft entsprechenden Text nebst allen Variationen und Konjecturen verfügt."

Von Professor D. ***Rudolf Kittel*** *erschien ferner:*

The books of the Chronicles. Critical edition of the Hebrew text printed in [5] colors, exhibiting the composite structure of the book, with notes. English translation of the notes by B. W. Bacon. (82 S.) Lex.-8°. 1895. [Books of the Old Test. part 20] M. 6 —; geb. in Leinw. M. 7.50

Curtiss, Professor Samuel Ives: **Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.** Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Nebst Vorwort von Prof. D. W. W. Graf Baudissin. (XXX, 378 S. mit 57 Abb. und 2 Karten.) gr. 8°. 1903. M. 9 —; geb. in Leinw. M. 10 —

Dalman, Professor D. Gustaf: **Palästinischer Diwan.** Als Beitrag zur Volkskunde Palästinas gesammelt und mit Übersetzung und Melodien herausgegeben. (XXXV, 369 S.) gr. 8°. 1901. M. 9 —; geb. in Leinw. M. 10 —

Haupt, Professor Dr. Paul: **Purim.** Address delivered at the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature and Exegesis New York, December 27, 1905. (III, 53 S.) gr. 8°. 1906. Kart. M. 4 — (Beiträge zur Assyriologie etc., von Fr. Delitzsch u. Paul Haupt, VI, 2.)

Herrmann, Johannes: **Die Idee der Sühne im Alten Testament.** Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Wortes kipper. (VIII, 112 S.) 8°. 1905. M. 3.50; geb. in Leinw. M. 4.50

Jeremias, Privatdozent Pfarrer Lic. Dr. Alfred: **Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients.** Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Zweite, völlig neu bearb. u. vielfach erweit. Auflage. Mit 216 Abb. und 2 Karten. (XII, 624 S.) gr. 8°. 1906. M. 10 —; geb. in Leinw. M. 11 —

Kleinert, Professor D. Paul: **Die Profeten Israels in sozialer Beziehung.** (V. 168 S.) 8°. 1905. M. 3.50; geb. in Leinw. M. 4.50

Procksch, Professor Dr. O.: **Das nordhebräische Sagenbuch. — Die Elohimquelle.** Übersetzt und untersucht. (VI, 394 S.) 8°. 1906. M. 12 —; geb. in Leinw. M. 13 —

Druck von August Pries in Leipzig.